

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**  
**CURSO DE MESTRADO EM DIREITO**

**Política e Tragédia**

Os arquétipos da exclusão no liberalismo rawlsiano

Por: Vera Lúcia da Silva

Orientação Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Cecília Caballero Lois

Florianópolis  
outubro de 2005.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**  
**CURSO DE MESTRADO EM DIREITO**

**Política e Tragédia**

Os arquétipos da exclusão no liberalismo rawlsiano

Vera Lúcia da Silva

Dissertação apresentada como  
requisito parcial para a obtenção  
de grau de Mestre em Filosofia do  
Direito, sob orientação da Prof<sup>a</sup>.  
Dr<sup>a</sup> Cecília Caballero Lois.

Florianópolis  
outubro de 2005.

Aos meus pais, sempre aqui

## RELEMBRANDO

A trama do presente discurso não seria realizável sem diversas colaborações. Muitas, na verdade. Acredito que este trabalho reflete não somente minhas idéias, mas aqueles discursos presentes em sujeitos próximos. Não que a autora esteja aqui covardemente oferecendo a responsabilidade dessas palavras às pessoas que a cercam, distribuindo aquilo que somente a ela cabe: assumir pontos de vista aqui explícitos. Mas somente reconhece que sem determinadas presenças coisa alguma teria sido escrita.

Li certa vez que o mais feroz dos animais domésticos era o relógio de parede: um deles pode devorar famílias inteiras. O tempo pode devorar alguns nomes e fazê-los ausentes nessa lista interminável de contribuições. Um agradecimento geral a todos os que, da sua maneira, ofereceram alguma contribuição para este trabalho.

Aos meus pais, agradecimentos especiais pelo carinho incondicional e a incansável mania de acreditar em mim. Meus irmãos merecem um espaço na lista, por também compreenderem as decisões estranhas de sua pequena irmã. Se não compreendem, ao menos permanecem ao meu lado, sem censuras, recheando os poucos momentos que passamos juntos com gargalhadas estrondosas. Ainda um espaço para lembrar dos sobrinhos “amigos do Schrek”: para escrever é preciso algum esforço prá voltar a construir castelos de areia – voltar à simplicidade das coisas.

Não foi menor a contribuição dos amigos próximos. Sócrates, companheiro de cafés e dúvidas – e as inesquecíveis panquecas. Sou eternamente grata por me apresentar Ésquilo. Luciano e Bárbara, ouvidos, livros e paciência. Marinas, a loira, longa amizade,

a morena, várias gargalhadas. Lóris, a amizade estimulante e o socorro nos momentos mais difíceis. Ao Pilon, padrinho e amigo de horas vagas e não vagas. De Abraão, os cafés com bobagens. Ao Henrique pelo pessimismo esperançoso.

Ao prof. Delamar Dutra, o abrir as portas sem que mesmo precisasse bater – talvez eu batesse à porta em silêncio. À prof. Giselle Cittadino, os comentários enriquecedores - estimulantes. À profª. Cecília Lois, mais que a orientação, o companheirismo. Aos demais professores, contribuições intelectuais em sala e principalmente fora dela, como vivência – Profª Jeanine Phillipi, Prof. Antônio Carlos Wolkmer e Prof. Sérgio Cademartori.

Aos demais colegas do Curso de Pós Graduação em Direito as aventuras desses últimos anos de mestrado, entre aulas e bares.

Aos alunos da graduação em direito, Clayton e André o estímulo na reta final.

À Capitu, fiel escudeira, as lambidas matinais. Sim, o sol já nasceu e é hora de continuar. Ou dormir.

Ao CPGD/UFSC, que proporcionou um ambiente para a presente reflexão. Aos brasileiros em geral que através do CNPq, financiaram a bolsa, recurso sem o qual esse trabalho não seria realizável. Não apenas esse trabalho, como minha própria formação em uma instituição que luta para se manter pública como a UFSC, durante sete anos e meio de bancos escolares.

São apenas as lembranças que me ocorreram no momento de conclusão do trabalho. Não há muito além de relembrar alguns momentos. E entregar outros ao esquecimento.

“Ὡσπερ σαρμα εἰκη κεχυμενῶν ὁ καλλιστος, κοσμος.”

“A mais bela harmonia cósmica é semelhante a um monte de coisas atiradas.”

(HERÁCLITO, fr. 124)

“Ninguém é alguém, um só homem imortal  
é todos os homens. Como Cornélio Agripa,  
sou deus, sou herói, sou filósofo, sou demônio  
e sou o mundo,  
o que é uma fatigante maneira de dizer que não sou.”  
(BORGES, *O Aleph*)

“O que se passa com o falar e o escrever é propriamente uma coisa maluca;  
o verdadeiro diálogo é um mero jogo de palavras.  
Só é de admirar o ridículo erro: que as pessoas julguem  
falar em intenção das coisas. Exatamente o específico da linguagem,  
que ela se aflige apenas consigo mesma, ninguém sabe.  
Por isso ela é um mistério tão prodigioso e fecundo –  
de que quando alguém fala apenas por falar  
pronuncia exatamente as verdades mais esplêndidas, mais originais.”  
(Novalis)

## RESUMO

Para dar origem a uma sociedade estável, em todos respeitem as liberdades básicas, o liberalismo político de John Rawls sugere uma noção de sujeito. Esse sujeito é o que consegue atingir os princípios de justiça política previstos na justiça eqüitativa. Tais princípios servem para orientar o funcionamento das instituições públicas, e, por isso, pretendem-se afastados de qualquer doutrina particular de bem.

Antes de uma noção de justiça, uma noção forte de sujeito. Sujeito para o liberalismo político rawlsiano seria aquela pessoa moral, dotada de racionalidade e razoabilidade.

A racionalidade é entendida como a capacidade de escolher uma concepção de bem, ou de determinar um projeto de vida. Já a razoabilidade é a capacidade de cooperar em termos eqüitativos com a realização dos demais projetos de vida. É também por essa capacidade que o sujeito acredita que as instituições políticas se orientam pelos princípios de justiça eqüitativamente acordados – é a autonomia liberal.

No entanto, essa noção de sujeito, ou de pessoa moral, que é a base do liberalismo político, acaba excluindo uma série de arquétipos, de comportamentos humanos, antes mesmo que esses possam presenciar a formação do ambiente político. Ou seja, o pensamento político da liberdade determina que comportamentos são mais livres que outros.

Assim a justiça eqüitativa de Rawls não se afasta de uma noção moral sobre a política. E uma noção forte, capaz de expulsar da política figuras como heraclitianos, céticos, sofistas, trágicos e jogadores. Nenhuma dessas personagens, que afloram de tempos em tempos em cada cidadão, estaria contemplada pelo ambiente político da sociedade bem ordenada do liberalismo rawlsiano. O problema é que com a exclusão desses arquétipos elimina-se a possibilidade de um ambiente político, entendido como lugar de fala.

Palavras-chave: Liberalismo político, tragédia, exclusão, sujeito, arquétipos.

## **ABSTRACT**

John Rawls' politics liberalism develops a subject notion to the establishing of a stable society, where basic freedom may be respected. These subjects are that ones who can have a place in the justice political principles foreseen in the justice as fairness. Such principles are used for to guide public institutions functioning, and so, are seeing as free of any particular goodness doctrine.

That proposes which there is a strong notion of subject being, before the subjects themselves may construct their own justice notion. Subject to rawlsian politics liberalism would be that moral person, endowed with rationality and reasoability.

The rationality is understood as the capacity of chosen a goodness conception, or to determine a lives project. Reasoability, the capacity of co-operate, in a fairness way, to the others lives project realizations. Is, too, because of that capacity which subjects believe that the public institutions are oriented by justice principles. That is understood by "justice sense".

However, this subject notion, or moral person, which is the basis of political liberalism, excludes some archetypes, before they can to see the political agreement formation. In another words, persons are excluded from the political society because they do not have the moral capacities of the rational and reasoable.

Thus, the Rawls' fairness justice is not much far from a moral notion about politics. And a strong notion, able of excluding from the city types as heraclitians, cepticians, sophists, tragics and players. Any of these figures, which appears sometimes in each citizen, would be contemplated by the well formed political environment of rawlsians liberalism. The problem is that with the exclusion of these archetypes, are excluded, too, the possibility of a political environment or speech place.

Key words: political liberalism, tragedy, exclusion, subject notion, archetype.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>I UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA E SEU SUJEITO NO CONTRATUALISMO REVISITADO POR JOHN RAWLS.....</b>	<b>20</b>
1.1 DISTANCIAMENTO ENTRE POLÍTICA E MORAL NA JUSTIÇA EQUITATIVA DE RAWLS .....	25
1.2 ALGUMAS NOTAS SOBRE UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DA JUSTIÇA.....	28
1.3 O ESTABELECIMENTO DOS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA: RAZÃO E FICÇÕES .....	32
1.3.1 <i>A posição original e o véu que recobre as estátuas.....</i>	<i>36</i>
1.3.2 <i>O sonho da política ou a promessa de realização das liberdades básicas .....</i>	<i>45</i>
1.3.3 <i>Dos dois princípios de justiça equitativa e da prioridade do justo sobre o bem .....</i>	<i>49</i>
1.3.4 <i>Esclarecimentos sobre as liberdades a serem realizadas .....</i>	<i>59</i>
1.4 A NOÇÃO DE PESSOA NA TEORIA LIBERAL DE RAWLS .....	67
<b>II ARQUÉTIPOS DA EXCLUSÃO: LOGOS HERACLÍTICO, CÉTICOS, SOFISTAS, TRÁGICOS E JOGADORES.....</b>	<b>71</b>
2.1 RETRATOS DA RAZÃO: O SER NA ANTIGÜIDADE .....	79
2.2 O SER – UM DIÁLOGO ENTRE O POETA E O NAVEGANTE.....	79
2.3 O CÉTICO: HELENISMO E DESENCANTO .....	90
2.3.1 <i>Investigadores e Negadores – ceticismo como atitude e afasia .....</i>	<i>97</i>
2.3.2 <i>O investigador, ou o ceticismo primeiro.....</i>	<i>100</i>
2.3.3 <i>O Negador - ceticismo acadêmico e dialético .....</i>	<i>105</i>
2.4 O SOFISTA: O NÃO ENTE E A MEDIDA DAS COISAS .....	107
2.5 ORESTES E PROMETEU: A CONSTITUIÇÃO DO HERÓI TRÁGICO .....	115
2.5.1 <i>Por que o texto trágico? .....</i>	<i>117</i>
2.5.2 <i>Orestes e Prometeu: escolhas e destino.....</i>	<i>119</i>
2.6 A TEMPO, A EXCLUSÃO DO JOGADOR.....	125

<b>III A NOÇÃO DE SUJEITO DO LIBERALISMO E OS CINCO ARQUÉTIPOS: A EXCLUSÃO .....</b>	<b>131</b>
3.1 O SUJEITO NA TEORIA POLÍTICA DE JOHN RAWLS .....	135
3.1.1 <i>A racionalidade: escolha de uma concepção de bem e de projetos de vida.....</i>	<i>137</i>
3.1.2 <i>A noção de razoabilidade como limitadora das vozes na justiça política.....</i>	<i>141</i>
3.2 OS ARQUÉTIPOS DA EXCLUSÃO OU A INADEQUAÇÃO DOS QUATRO ARQUÉTIPOS AO PAPEL DE SUJEITO LIBERAL .....	159
3.2.1 <i>Sobre os excluídos pela racionalidade .....</i>	<i>167</i>
3.2.2 <i>Sobre a razoabilidade excludente.....</i>	<i>172</i>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS – O DESPEDIR DO CONTO DE FADAS E RECONTAR-SE .....</b>	<b>178</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>183</b>

## INTRODUÇÃO

Antes expor e dissecar o tema do sujeito no liberalismo político, um convite ao leitor, o outro sem o qual esse discurso não passa de sinais numa folha branca, a algumas provocações.

A primeira, o propósito de escrever um relato de pesquisa, como o presente. Destina-se a registrar as impressões que restaram sobre algumas leituras. A única criação aqui é o uso (e desuso) do texto alheio. Assim, esse relato passa a se considerar uma re-criação a partir de textos anteriores.

Que textos são esses? Diversas fontes são utilizadas aqui e muito devo a John Rawls, Borges, Dostoiévski e Bucówski. Igualmente. A literatura e a ciência, se é que se pode limitar qual dessas fontes pertence a que mundo, se é que há dois mundos.

Então, a primeira provocação, que vale por duas, se considerados os diferentes leitores desse texto. Ao leitor acadêmico, a literatura. Ao literato, a apropriação da literatura por um texto acadêmico, recheado de citações e notas de rodapé. Embora obedecendo à formatação geralmente acatada pelas universidades brasileiras, o texto reivindica desde o início a liberdade de poder apropriar-se de textos literários para compor sua tese. De fundo, o questionamento: o que divide o texto acadêmico do literário? Romper esses limites, ou pelo menos mostrar sua arbitrariedade, mostrar como um texto acadêmico pode ser uma grata experiência de prazer, para leitor e escritor. Experimentar o mundo ficcional da ciência e a ciência da ficção.

A segunda provocação. A proposta insólita de desenvolver um escrito acadêmico

a partir da literatura serve para verificar uma das teses coadjuvantes, e nem por isso, menos importante, sustentada no presente trabalho: que esse relato de pesquisa, tecido por palavras, tal como a tela de Penélope, viesse a ser desfeito com o anoitecer. Este é o propósito dessa escrita, o que revela muito mais que qualquer afirmação que possa ser feita sobre um dito embasamento teórico. Revela o próprio jogo de linguagem pretendido. E se com o raiar do dia restassem apenas palavras soltas, com as quais o leitor se ocupasse em reconstruir um manto retalhado que não sabe se real ou onírico, a meta desse trabalho estaria atingida. Basta para isso olhar Novalis, para compreender a pretensão dessa hipótese.

Essa expectativa com relação ao discurso ora apresentado leva a autora (que daqui por diante refere estranhamente a si própria como se fosse outra pessoa, teatralmente, se possível, imaginando um personagem de si mesma) a refletir sobre certos questionamentos que se hipóteses relevantes ou não só poderá saber o leitor depois de lê-los.

Justificado o uso dos textos literários na proposta, segue-se explicando a hipótese básica desse escrito, ou seu ponto de partida.

Contemporaneamente, John Rawls desenvolveu uma teoria da justiça para organizar a vida política dos homens. Como não se cria nada a partir do nada, partiu o autor dos seguintes referenciais teóricos: o contratualismo e o pensamento kantiano. Que parece nos revelar algumas idéias que permeiam o texto de Rawls, como a autonomia do sujeito que concebe o mundo racionalmente.

Dessa formulação, resultou que a sociedade dos cidadãos surgiria a partir de um momento inicial chamado *original position*, no qual as partes do contrato acordariam princípios de justiça racionais, para orientar o funcionamento das instituições políticas.

Chegam as partes aos princípios de justiça imaginados por Rawls devido a algumas condições pré-políticas por ele estabelecidas. Que haja uma cultura pública democrática, ou seja, que os cidadãos já estejam vivendo sob uma formação social que privilegie algumas liberdades básicas, como a de expressão, por exemplo. Esses seriam seres humanos que chegariam aos princípios de justiça. Outra condição para a constituição dessa sociedade justa seria quanto às capacidades dos sujeitos. Todos, na posição original, ou no início dessa sociedade, teriam que ser dotados e deliberar conforme o que chama de racionalidade e razoabilidade.

A racionalidade seria a possibilidade de escolher uma concepção de bem. Ou seja, a capacidade de acreditar em algo, de escolher um dentre os muitos possíveis projetos de vida. Esses projetos racionais esbarram num limite, pois, para a sociedade liberal, não é possível que um projeto venha a impedir outro. Ou que a liberdade de certo indivíduo esbarre na liberdade básica de outro. É então necessário que, para a escolha desses projetos de vida, o sujeito tenha um limite: a razoabilidade – capacidade moral que faz com que dentre os projetos de vida possíveis, sejam escolhidos aqueles que consigam conviver com outros. Assim, não seria possível defender como um projeto de vida o nazismo, por exemplo, uma vez que essa doutrina não tem meios para conviver com projetos de vida não arianos.

Cumpridos esses requisitos iniciais, tem-se o sujeito liberal: aquele que almeja e vive em uma sociedade liberal justa e equilibrada. Uma sociedade em que as liberdades básicas são igualmente asseguradas a todos. Ou o fim de sociedades bélicas, estáveis pelas armas.

No entanto, o que essa exigência inicial faz é justamente excluir da sociedade liberal os elementos de provocação ao sistema. E o pior não é a exclusão, mas a

aparência de limite, que ilude por restringir certos elementos desestabilizadores e não condutas que afrontem as liberdades básicas. E com isso a própria possibilidade da política. Veja, a eficiência do liberalismo político não é a garantia das liberdades, uma vez que certos discursos não são possíveis em política. Então, de princípio a liberdade de pensamento e expressão está cerceada pela obrigação de ser signatário de uma comunidade política firmada em liberdades individuais. Então, a liberdade de pensamento do liberalismo é limitada por seus pressupostos, antes mesmo do estabelecimento das instituições. Pois, assim como projetos de vida como o nazismo seriam incompatíveis, certo pensamento que não tivesse por base uma sociedade sem a apropriação privada dos bens também estaria à borda da discussão política.

Cumpra então explicar o que é a política. Ou pelo menos como passa a ser concebida neste trabalho.

A política aqui é compreendida como a atividade do discurso, cuja unidade elementar é a palavra, característica própria dos seres humanos. Política é a discussão entre os seres humanos, com a finalidade de unicamente serem humanos e somente por serem humanos. Qualquer coisa além do próprio falar é de menos importância: a política é o falar e o ouvir.

Ora, com os homens fundadores da sociedade liberal bem-ordenada de John Rawls, fica justamente excluído, desde início, o elemento político. O justo se resolve antes mesmo de qualquer discurso: já está inscrito nos homens que agem racional e razoavelmente. As palavras perdem justamente a função de discurso: são meios para justificar essa sociedade política ideal.

A própria posição original do contratualismo rawlsiano apresenta outros limites ao discurso. Um desses limites seria o expediente do véu de ignorância, que embaçaria a

visão do sujeito, impedindo que este orientasse sua escolha por critérios estranhos à razão e ao senso de justiça, ou simplesmente razoabilidade.

O que esse trabalho avalia é em que medida essa sociedade liberal de John Rawls pode ser uma sociedade política. Para avaliar o quanto essa teoria da justiça política pode ser obstáculo ao diálogo, há a apropriação de figuras reais e mitológicas, personagens difíceis de serem assumidos tanto como seres humanos como unicamente ficcionais. Até porque ficção e realidade se misturam em uma relação produtiva, que é a hipótese inicialmente de que se parte.

O expediente para observar se o ambiente político de Rawls concebe a inclusão dos sujeitos, ou seja, avaliar em que medida a referida liberdade de pensamento e expressão é realmente fundamental na sociedade liberal e a todos estendida, passa, no presente texto, por dimensionar em que grau discursos usualmente descartados da filosofia política podem participar da fundação do contrato social. É então que arquétipos são forjados a partir de textos filosóficos ou literários, ou ambos ao mesmo tempo, para verificar os limites da teoria da justiça rawlsiana: esses são os “arquétipos da exclusão”.

E que arquétipos são esses?

Um deles é o discurso heraclítico. Apropriando-se dos fragmentos de Heráclito de Efeso, faz-se uma interpretação de sua noção de *ser*, no capítulo II, que, a seguir, originará um sujeito heraclítico. Esse sujeito será o primeiro a testar a teoria da justiça de Rawls, em que medida essa pode ser compreendida como teoria da exclusão, ou do silenciamento.

O segundo arquétipo evocado é o do cético. Se o cético, a partir de sua dúvida radical, possibilita uma compreensão do ente como impossibilidade (capítulo II) como

poderia partilhar alguma noção de bem? E, procedendo da mesma forma como com o sujeito heraclítico, observar em que medida a exigência sobre os sujeitos no liberalismo político serve à exclusão de certas personagens antes mesmo que se pronunciem. Como a fala é negada a esses sujeitos.

O terceiro arquétipo constituído é o do sofista. Ora, se o sofista, que não exprime qualquer critério de verdade, que define o ser a partir do homem, então é possível constituir um sujeito sofístico. Com esse sujeito, também se pode problematizar a pessoa racional e razoável de Rawls. O sofista não obedece aos critérios de racionalidade, por negar o princípio da não contradição aristotélico, base da racionalidade rawlsiana. Aqui, mais uma das hipóteses secundárias a ser observada: se a racionalidade liberal não é a mesma racionalidade aristotélica, baseada no princípio da não contradição ou do terceiro excluído. Com essa verificação, as conseqüências de tal hipótese.

Antes de evocar o próximo sujeito, uma observação: o não seguir a cronologia oferecida pelos livros de história da filosofia é proposital. Vem corroborar uma das hipóteses secundárias, segundo a qual o critério que define um texto científico e um literário não é seguro. Da mesma maneira a história pode ser recontada sem um compromisso mais forte com uma concepção linear de tempo. O importante para esse trabalho é demonstrar que esses personagens são excluídos da política. Aliás, como foi escolhida a teoria de Rawls como poderia ter-se escolhido outras, como construções que retiram da política o seu caráter discursivo. Os arquétipos trabalhados transcendem o tempo e o espaço: estão presentes na política ainda hoje, fazem dela uma verdadeira guerra de palavras.

Para o quarto arquétipo foi evocado o herói trágico. Escolheu-se a tragédia



esquiliana por uma hipótese secundária: por ser ele o mais ativo diante de sua desgraça. Eis porque foi escolhido. Eis nosso quarto elemento que vem problematizar, com sua noção de destino e inevitabilidade, com o absurdo de sua vida, a sociedade bem-ordenada do liberalismo político (não menos absurda).

Uma consideração. Essas figuras construídas como arquétipos não têm nenhuma vinculação à construção dos arquétipos de Jung. Embora essas figuras transcendam tempos e espaços e estejam latentes em cada um, no momento em que agem politicamente as pessoas, mesmo assim não há a mesma pretensão jungiana de compreender a *psique* humana. Há somente uma proposição: a de que somos muitos e nenhum, como já dizia Borges no *Aleph*. A de que em todos há um filósofo, um sofista, um herói trágico e um cético; há em todos um pouco de tudo isso, o que não possibilita qualquer definição. Mais um pano de fundo para esse trabalho que parte de um simples questionamento: será a política rawlsiana liberal excludente?

Mas uma importante figura ficou excluída dessa construção. Um importante sujeito vai reivindicar sua presença: o jogador. Essa figura tão polêmica para as teorias políticas ficou excluída do ambiente político de Rawls. Ora, o sujeito racional e razoável de Rawls não aposta, simplesmente escolhe o que é melhor para todos (os princípios de justiça) de forma equitativa, uma vez que não conhece sua situação, presente ou futura. Então, Rawls não considera a possibilidade da parte contratante, na posição original, ser um jogador. Que, mesmo sem o conhecimento de sua posição social futura, se aventure em arriscar, em conceder privilégios a uma classe social e prejuízos a outras. Pela simples possibilidade de poder ocupar uma posição privilegiada, o jogador, usando de sua racionalidade, pode conceber benefícios extremos a certa posição. Ainda que ele possa ocupar uma posição prejudicada por privilégios concedidos a outra. O que

significa dizer que a exigência moral de Rawls na posição original é muito maior que a racionalidade e a razoabilidade. O jogador é aquele que não tem medo de apostar as últimas moedas: pois se tiver medo, como vai apostar até o fim? Esse é o quinto arquétipo, reconstruído a partir de Dostoiévski, e que também espera um lugar político. Lugar que também lhe é negado na teoria da justiça eqüitativa de Rawls.

A tônica central desse trabalho é a concepção de sujeito rawlsiano. Esse sujeito elementar da sociedade política – não se questiona a idéia de uma sociedade formada por indivíduos – que acaba, por ser uma concepção de sujeito muito restrita, excluindo exatamente os discursos políticos, representados, aqui, pelos cinco arquétipos construídos.

E qual a resposta do sistema liberal a esses sujeitos? A expulsão do político. Sua presença rompe com o critério mais profundo de racionalidade. Considerar o liberalismo político ingenuamente seria aceitar a premissa de que ele não se esforça na produção de verdades. Embora exista um espaço público de definição de critérios de decisão em matéria política (posto que as doutrinas individuais não obedecem a qualquer critério veritativo: embora tragam uma carga forte de moralidade, representada pela razoabilidade), os que podem participar desse espaço para que surjam os princípios de justiça liberais já estão escolhidos. Certamente esses cinco elementos, bárbaros, que não sujeitam sua vida ao ideal de não contradição, não encontram espaço. Sua doutrina, mais que teoria, reflete uma atitude de vida não validada pelos limites da política liberal, fundada na racionalidade das escolhas políticas. Ora, quem não se sujeita aos critérios de racionalidade não estaria disposto a cooperar com esse ambiente político. Assim, não participariam da *pólis*, da escolha do futuro da cidade e, em última análise, dos rumos de sua própria vida. O ostracismo seria inevitável. O pior é pensar que em todos há, em

alguma proporção escondida, um pouco desses cinco elementos. Dessa forma, a política resulta de sua própria negação. A realização da democracia, então, passa justamente por escamotear aquilo que ela deixa para trás: a possibilidade do discurso.

# **I Uma concepção política de justiça e seu sujeito no contratualismo revisitado**

## **por John Rawls**

Imaginar um ambiente em que os homens se encontrem e deliberem conjuntamente sobre um possível destino comum: pensar a *pólis*. Porque imaginar uma vida comum - vários motivos: necessidade, segurança, alteridade, tantas são as justificativas para estarmos tão próximos uns dos outros que esse discurso seria pouco para expor todos sem injustiça, para que o leitor sobre todos tivesse, pelo menos, uma visão, ainda que insinuante, como uma miragem.

Pensar o político, por qualquer motivo que seja que os homens venham a viver a uma distância suficiente em que um sinta a presença do outro. Que o político seja um espaço de convivência, ou mais que isso, um lugar de fala. Um espaço que existe com uma simples palavra, como o amanhecer e o anoitecer, inevitável, mas nada significa, nenhum nome carrega, sem uma imagem humana. Esse homem que significa o passar dos dias é o mesmo que define sua vida mediante o olhar curioso do outro, que também é de significação. Compreender a natureza desse ser de entendimento, velada ou declaradamente, é a proposta das teorias modernas desde o Leviatã de Hobbes até Marx. Pensamento que vem convencer de um ideal político, como as coisas podem ser melhores, através de um sujeito padrão. Se todos fossem iguais, livres, emancipados, iluminados, conscientes, enfim, todos ideais, o espaço político de deliberações comuns poderia ser organizado como um absolutismo despótico até uma democracia radical. Ou quem sabe uma ditadura do proletariado. Mas seria, qualquer que fosse, o melhor, com certeza.

Essa é a teoria política moderna: a constituição da sociedade ideal, para e por um ser humano cuja natureza é reconhecida através da razão.

A constituição dos sujeitos é justamente o ponto de crítica de Michel Foucault às

filosofias modernas – o berço dos sujeitos de conhecimento<sup>1</sup>. Não que o sujeito não seja uma questão importante: não se deve perdê-lo de vista no tratamento da política. A grande questão é como se trata o sujeito. Um dos problemas das teorias da modernidade seria apresentar um ser humano reconhecido por meio da razão que teria tais ou quais características conforme a natureza. É essa a crítica foucaultiana: como acreditar na realidade desses sujeitos abstratamente constituídos, liberados de suas relações?

Que os sujeitos sejam a base do ambiente político é uma redundância: seres humanos, a base da perspectiva política compreendida como palavra. Pois, sem querer menosprezar a organização social entre os animais e muito menos desejando estabelecer qualquer espécie de hierarquia entre os seres, é necessário assumir a marca do humano: o discurso. Dizer isso não significa que o humano só se faz de palavras: ao contrário, a possibilidade das palavras vem dos momentos em que a palavra é impossível. O calar é a força fundamental do falar, fundamento que não pode ser incluído no mundo da fala senão pela sua própria exclusão, tal como o soberano representa essa figura da possibilidade de poder por sua própria exceção a ele (AGAMBEM, 2003). Ora, a possibilidade de fala se dá com o silêncio, próprio ou alheio, e na verdade, próprio e alheio, uma relação irresoluta quando se tenta apreender toda a simples trama de um diálogo num monólogo de papel.

Pensar na atividade política como exercício da fala, e, portanto como atividade humanizante. Falar sobre a política é também falar do homem, do corpo através do qual o político

---

<sup>1</sup> Quando Foucault, em 1966, na sua obra “As palavras e as coisas” anuncia a morte do sujeito não está ignorando a questão do sujeito. Pelo contrário especula essa questão, fazendo uma história do sujeito na modernidade. Momento em que as teorias políticas encontravam como centro um sujeito que produz e é objeto de conhecimento. É como se os autores modernos, portando uma espécie de conhecimento especial (científico) pudessem afirmar quem é o homem, como um a priori do conhecimento. Não que para Foucault não existam sujeitos concretos – seria grande ingenuidade – mas que esses sujeitos estão suficientemente apartados das noções essencialistas e naturalistas desenvolvidas sobre o homem durante a modernidade. Esse sujeito abstrato é que nos prende a identidades e a normalidades sociais – o discurso que exerce inclusões e exclusões sociais. Sobre o tema sujeito e subjetividade em Michael Foucault, conferir em As palavras e as coisas e no trabalho do professor Kleber Prado Filho (departamento de psicologia/UFSC), a quem sou muito grata pela generosa contribuição.

ganha realidade nas entrelinhas entre um e outro ser.

Declaradamente, de maneira sistemática ou esparsa, ou ainda de forma velada, o homem é pensado na base das teorias políticas até hoje. Até mesmo quando o autor se nega a uma definição de homem, há aí uma convicção, um traço fundamental: a indefinição do que venha a ser homem. Homem mais que conceito: vivência.

Então sempre há um homem presente no fundamento da política. Sejam partes isoladas que somadas constituam o todo – uma visão liberal de soma de indivíduos como em Hobbes<sup>2</sup> (HOBBS, 2000), por exemplo -, seja uma reunião cujas partes assim dispostas formem um todo muito maior que a soma algébrica das partes – o Estado hegeliano<sup>3</sup>(HEGEL, 1998) - seja como for, esse todo ainda engloba ou constitui sujeitos, cujas características, ou aparências, irão configurar o que vem a ser o ambiente político. Mesmo quando o político seja um ente que não se obtém pela soma das partes, essas partes recebem e realizam o político. A importância de olhar o homem para recriar a *pólis*, reinventar convivência humana cotidianamente.

O que está implícito no presente discurso é a noção de que toda a teoria política implica em pensar um sujeito, ou ainda desconfiar desse conceito, como Foucault<sup>4</sup>(FOUCAULT, 2002), seja como ponto de partida ou de chegada desse ambiente comum.

Desvendar, descrever uma noção de sujeito, é esse um objetivo explícito desse momento do discurso: implícito o desejo de questionar após descreve-lo. Entretanto, implicitamente surgem

---

2 É interessante o livro I do *Leviatã*, em que Hobbes descreve o funcionamento da alma humana. No início, compara o funcionamento do homem a uma engrenagem de relógio. A partir desse homem e de suas partes, Hobbes concebe a sociedade e suas partes.

3 Aqui convém notar a presença dessa tese política como derivada de sua *Ciência da lógica*, na qual o Capítulo I é destinado justamente a desfazer demonstrativamente as teses lógicas até então aceitas. É onde “busca inspiração em Heráclito” para elaborar sua dialética. Segundo sua tese, o todo não seria composto por partes finitas, cujo o conhecimento pudesse revelar a essência do todo. Para Hegel, a unidade é anterior às partes e profundamente racional. Então não necessita conceber um homem “engrenagem” para conhecer a sociedade. Para ele basta reconhecer o processo de realização, ou de objetivação da unidade, a realização do espírito. Para tanto é que elabora sua *Fenomenologia do espírito*, em que revela por que maneira o espírito passa da forma subjetiva para a objetividade; o papel da razão e da dialética nesse transcurso.

mais objetivos, mais conclusões, que esperam os olhos do leitor para respirar no mundo.

Uma genealogia, ou uma história da subjetividade não é adequada aos propósitos do presente trabalho. Sua pretensão é muito mais simples e se satisfaz com a definição de um sujeito dentro de um único modelo que reflita as aporias e as dificuldades que o conceito enfrenta.

Por isso vale a pena observar um conceito forte de sujeito, de pessoa moral. Um dos conceitos problemáticos e que continua causando desconforto aos filósofos e teóricos políticos é o apresentado na proposta “justiça como equidade”, de John Rawls. Escolhê-la entre tantas outras teorias, talvez não seja em vão, é possível que ela tenha procurado esse discurso e lhe pedido um espaço de discussão. O discurso não poderia ignorar esse pedido. Talvez o que exista nessa teoria da justiça não seja exclusivamente seu: uma noção forte de sujeito como ser racional transcende a teoria rawlsiana. Mas a sua contemporaneidade sugere um conforto – o de que tudo estará certo se os cegos deixarem o mundo aos que têm visão<sup>5</sup>.

O acolher e criticar uma teoria política contemporânea representa o desafio convidar a si próprio para dançar sozinho num salão impossível, em que não há como ver onde vão pousar os próprios pés. Talvez não exista uma distância necessária entre os dançarinos, entre aquele que escreve e o que critica. Mas de que momento na história não fazemos parte? De qual momento é possível distanciar e descrever objetivamente? E o que se quer com a distância não seria uma negação da compreensão ou da possível reinvenção do viver?

É o desejo de reambientar o debate, de perceber o que há de moderno no discurso contemporâneo, ou mesmo o que há de contemporâneo nos discursos com esse nome. E depois, então, de situar esse discurso num tempo, ou em vários, elaborar uma crítica sobre essa noção

---

5 Alusão ao Ensaio sobre a cegueira, de José Saramago, em que as pessoas cegam sem uma explicação explícita e por isso são aprisionadas em estabelecimento estatal sem qualquer explicação ou mesmo previsão para sua saída. A conclusão é que a epidemia de cegueira branca não é controlada e toda a cidade entra em colapso. A política de ignorar aquilo que não se compreende, e esconder as pessoas afetadas em um estabelecimento fechado, largados a sua sorte não contribuiu para a contenção da epidemia. Simplesmente deixar as ruas para aqueles que ainda

ressurgente de sujeito: limites e angústias, enfim um relato das aporias desse espaço político fundado no sujeito muito mais como conceito que como ser vivente.

Justificar essa escolha teórica talvez ocupasse esse discurso muito mais do que com sua preocupação primeira. Nas entrelinhas deste discurso não existe um verdadeiro fundamento que faça o leitor aceitar o motivo da escolha do objeto de crítica: talvez não haja uma motivação evidente. E talvez mesmo esse seja o problema do próprio pensar liberal: uma carga forte de motivação moral para a tomada de decisões. Escolhas fundadas em motivos racionais. É esse o sujeito do liberalismo<sup>6</sup>. É esse o sujeito que o discurso deseja dissolver, usando como solvente sua própria fórmula, a carga abstrata e excludente desse sujeito liberal.

E qual o motivo para avaliar determinadas noções de homem e não outras? Por que o liberalismo político? E mais, qual o impulso que destina a certos autores do liberalismo político e não outros? A pergunta ainda não respondida talvez não traga outra resposta senão sua própria formulação. Sua solução está na própria tessitura do texto. Os autores escolhidos – ou melhor, as teorias revisitadas - são usados como possibilidade de prosseguir discursando. O importante é o falar por falar, mais que o que vai ser dito, ou quem vai assinar a idéia. Um discurso sobre sujeitos inseridos na filosofia política: o desafio.

Presente neste trecho do discurso algumas características do político pensado por Rawls e o sujeito do qual emerge tal concepção. Seguem, nos entremeios dessa descrição algumas críticas, a serem esclarecidas e retomadas, em que a noção de sujeito liberal será problematizada

---

enxergavam não foi suficiente. Cedo ou tarde os que viam passariam a não ver, mesmo que os cegos estivessem retidos.

6 Em breves linhas, a decisão racional caracteriza-se por ser um critério de escolha em que, sopesadas vantagens e desvantagens de uma decisão e comparadas a outras possíveis, deverá ser escolhido o caminho que proporcione maior satisfação ou menor prejuízo. Essa tendência se aproxima de uma espécie de utilitarismo, do qual John Rawls deseja distância, por compreender que a estrutura de cálculos não oferece a distribuição equitativa das liberdades básicas. No entanto, críticas à sua *Teoria da justiça* alertaram que o sujeito ali apresentado tinha uma vinculação profunda com a idéia de escolha racional, pois assim orientava sua escolha da concepção de bem. Para tanto, no *Liberalismo político* há um denso trabalho de Rawls para ponderar essa capacidade do racional com uma espécie de



pelas figuras expulsas do ambiente da *polis* pelo sujeito ideal presente no liberalismo político. Primeiro, a exposição da política, depois, ligar essa noção de política com determinado sujeito. Por último trilhar o caminho da exclusão do propriamente humano diante do sujeito apresentado e a destacar a dissonância entre política e exclusão.

### ***1.1 Distanciamento entre política e moral na justiça eqüitativa de Rawls***

A noção de política na teoria da justiça eqüitativa é independente à moral particular, ou almeja ser. Ou seja, para que o sujeito venha a conviver na sociedade política não é necessário que tenha uma visão moral pessoal já determinada. Não que política e moral não tenham pontos comuns: o intuito de falar nessa oposição é simplesmente dizer que um âmbito não deriva do outro. Ou seja, o que é de âmbito político estrapola as decisões morais, e vice-versa.

As decisões políticas, embora tenham algum vínculo com as concepções morais – seria ingênuo acreditar que as preferências morais dos sujeitos não os comprometessem com determinadas posições políticas - não provém delas. O político é um ambiente de imparcialidade, em que as diversas doutrinas morais podem encontrar um espaço de cooperação e cujo fundamento das ações deva ser despregado de razões pessoais. Isso significa dizer que a formulação do espaço político não pode estar comprometida com a realização de qualquer ideal de moralidade. Assim, ao político não importam razões morais.

As doutrinas morais são circunscritas pelo político em certos limites a não interferir na cooperação social. O que significa afirmar que é indiferente à política a motivação de determinada decisão. O importante é que as doutrinas morais diferentes consigam conviver em

---

senso de justiça, ou razoabilidade, que promove limite às escolhas racionais possíveis. Ou seja, não basta que determinada escolha forneça benefícios pessoais: é necessário também que se acomode aos demais projetos de vida.

termos eqüitativos de cooperação. Esse caráter pelo qual as doutrinas morais (filosóficas ou religiosas) conseguem cooperar entre si para sua coexistência em um espaço político chama-se razoabilidade. E isso pode ser considerada a justiça como eqüidade uma concepção moral da política, uma vez que o espaço político tem uma postura ante as concepções morais, mas não que a política tenha um comprometimento com qualquer visão moral específica. Ou mesmo com a realização de qualquer projeto de vida.

As conseqüências dessa distinção entre moral e política podem ser observadas na própria estrutura da sociedade liberal. Se o político não traz consigo qualquer noção moral *a priori*, então é possível a existência no espaço político das mais diferentes doutrinas morais. Assim, a proposta do liberalismo político seria abranger o maior número de doutrinas morais que consigam conviver com outras, prezando a liberdade básica de pensamento que se realiza em cada indivíduo. Uma das primeiras características do político seria um comprometimento com conteúdos morais bastante limitados, somente o suficiente para a manutenção do próprio ambiente político, como evitar doutrinas que venham a ferir a liberdade básica de expressão e pensamento dos sujeitos.

Enquanto doutrinas morais orientam decisões sobre os mais variados âmbitos da vida dos sujeitos (uma doutrina religiosa orienta uma série de comportamentos privados dos seus seguidores), a concepção política não teria a mesma pretensão (como a tomada de decisões de âmbito privado, como as relacionadas com a sexualidade, por exemplo.). Enquanto uma doutrina religiosa pode (e em geral o faz) prescrever um comportamento sexual padrão, que deve ser seguido, uma concepção política não pode orientar essa decisão. Por isso as doutrinas morais são chamadas de abrangentes: direcionam a esfera particular dos sujeitos, grande parte (senão a totalidade) de suas vidas. Já a concepção política não teria tamanha abrangência: ela se limita a apresentar critérios de escolha e decisão que orientem a vida em sociedade, entre os mais

diversos sujeitos, seguidores de suas próprias doutrinas morais. Surge aqui a distinção entre público e privado. Enquanto as doutrinas morais atuam em âmbito privado, a teoria da justiça tem por âmbito o político, o que quer significar as decisões públicas.

Assumindo essa cessão entre público e privado, o espaço político seria aquele formado por sujeitos que professam doutrinas morais diversas e que conseguem conviver em um espaço público comum. Para que essas doutrinas morais possam construir um espaço público de convivência, é necessário que os termos de uma doutrina estejam limitados por essa convivência política, de tal forma que a uma doutrina abrangente não seja possível tomar o espaço político e expulsar daí alguma outra doutrina moral que esteja em cooperação social.

Essa cooperação social se refere à mútua realização dos projetos de vida de cada sujeito. Ou seja, as doutrinas morais podem apresentar, e efetivamente apresentam, preceitos diversos, mas o que faz com que elas possam conviver em um espaço político é a capacidade de cooperar para a realização própria e do outro. Mesmo diante de uma concepção moral que sua doutrina reprove. É isso que faz o espaço público: promove o encontro de personagens diversas em cooperação para a realização dos projetos de vida (RAWLS, 2000, 65).

Por esse compromisso com a realização dos diversos projetos de vida, o político ganha uma certa moralidade: não uma moral com pretensões gerais, que venha a vincular âmbitos e liberdades individuais, mas que pelo menos imponha um limite para a convivência. Esse limite é a mútua cooperação entre as doutrinas morais, ou que se chama razoabilidade (RAWLS, 2000, 52).

Essa moralidade do âmbito político é a própria concepção de justiça que Rawls desenvolve: a justiça como equidade. Então da política se espera mais que um espaço de fala: é lugar no qual se espera mútua cooperação entre doutrinas morais, religiosas ou filosóficas, enfim,

doutrinas abrangentes diversas. A moralidade que está presente quando a política usa como limite a possibilidade de cooperação com outras doutrinas, é o que fica conhecido como justiça política.

A política surge como esse espaço público de cooperação social, cujas decisões são tomadas conforme critérios de justiça política (RAWLS, 2000, 59). Essa formulação pretende solucionar o problema de estabilidade de instituições públicas em uma sociedade formada por sujeitos profundamente afastados em virtude de suas doutrinas abrangentes particulares, gerando uma expectativa, ou mesmo finalidade para a política. Esses critérios de decisão política, derivados de uma certa moralidade pública é que permite a convivência das diversas doutrinas abrangentes.

Assim, pela concepção política de justiça, o político seria um âmbito de moralidade limitada às decisões públicas. Ou seja, essa concepção de justiça empreende a construção de uma moralidade estrita apenas à resolução de questões públicas e que não vincule a moral individual do sujeito. Significa dizer que há uma separação entre moral política (ou pública) e moral privada e que o único ponto de ligação entre ambas seria a razoabilidade, ou a capacidade de cooperação social.

Com isso, pretende-se garantir liberdades individuais sem romper com a vivência em sociedade. Cada sujeito poderia escolher seu projeto de vida, e até mesmo mudá-lo, desde que observando o critério de razoabilidade. Essa seria a moralidade do político a que realmente é considerada na construção da sociedade liberal. A moral dos atos privados não apresentaria relevância, ou melhor, nem mesmo poderia ser determinada pelo público, sob pena de ferir a liberdade de escolha e auto-determinação que o liberalismo político esmera-se em resguardar. Ao menos em discurso.

É assim que a moral pública é segregada da moral particular. O grande problema desse corte é que certas escolhas políticas estão vinculadas a visões particulares de mundo. O que se

tenta problematizar é que a noção de razoabilidade, de cooperação social, não serve ao propósito de garantir liberdade individual e coesão social. Ora, se é necessário que certas escolhas sejam feitas, como a dos princípios de justiça, como é possível imaginar que não existam determinações que se sobreponham aos sujeitos, conduzindo-os a certas decisões? E se não houver esse limite privado, chegariam os sujeitos a esses “termos equitativos de cooperação social”?

A saída para tal dilema é apresentada não no nível do político. A solução está no desenvolvimento de certa concepção de homem, que já esteja de antemão vinculado a uma espécie de moralidade: seres racionais e razoáveis.

Embora o esforço teórico seja por construir um sistema político que libere os sujeitos, o artifício da razoabilidade não é suficiente para justificar porque os sujeitos viveriam mesmo sob um sistema de mútua cooperação. Assim, o que a doutrina do liberalismo libera, essa moralidade sobre as decisões privadas, vincula quando constitui um meio de termos equitativos de cooperação que necessita da constituição de um sujeito. Longe desse sujeito sob medida para sustentar o arranjo político de uma sociedade liberal ideal, não há sujeitos. Eis uma idéia geral do problema a que se atém esse escrito: como a exclusão é promovida sutilmente no sistema político que justamente forja um discurso de liberdade.

## ***1.2 Algumas notas sobre uma concepção política da justiça***

Para garantir a estabilidade de um ambiente político, e com isso a justiça nessa sociedade liberal, marcada pelas mais profundas divisões pelas doutrinas religiosas, filosóficas e morais de seus membros (ou simplesmente doutrinas abrangentes), Rawls elabora um conceito de justo que não se prende a qualquer doutrina moral específica: é o que se chama de concepção política de justiça.

Essa concepção de justiça tem um fundo moral, embora não esteja fundada em qualquer doutrina moral abrangente. A moral do político se resume àquilo que de certa forma garante esse espaço público: a igual consideração de todas as doutrinas morais abrangentes que aceitem cooperar com outras.

Assim, a moral política não apresenta conteúdos estritos vinculados a qualquer doutrina abrangente. Seus conteúdos estão implícitos na “cultura de fundo”, ou na tradição política das instituições democráticas (RAWLS, 2000, 56), e não são de forma nenhuma derivados de qualquer doutrina moral. Isso é que se chama de doutrina política auto-sustentada.

Apesar dessa justiça política ser aceita pelas diversas doutrinas abrangentes – ora o político é o espaço de encontro dos sujeitos que seguem doutrinas diversas – não deriva especificamente de qualquer uma das doutrinas abrangentes. É isso que permite a convivência entre todas as doutrinas morais que sejam razoáveis. Essa é a primeira característica da justiça política: a auto-sustentabilidade da concepção do justo, a qual não deriva de qualquer doutrina moral. Tanto porque tem como meta a viabilidade de um espaço político de cooperação social entre as diversas doutrinas morais igualmente consideradas, como porque não apresenta a mesma pretensão de generalidade e abrangência característica das doutrinas morais.

Vejamos: uma doutrina moral é estabelecida como verdadeira para seus membros. O que quer dizer que doutrinas morais não somente direcionam a vida pública, como também o comportamento privado dos sujeitos. A isso se chama abrangência: o englobar diversos âmbitos da vida e sobre eles apresentar influências e critérios de decisões. Uma doutrina moral, no seu intuito de verdade, é formulada de maneira a afirmar-se diante de todos como a verdade, e portanto, destina-se a todas as pessoas, de forma a conseguir se universalizar. Esse caráter é a generalidade ou universalidade das verdades morais dessas doutrinas abrangentes.

Esse caráter não é o ponto de crítica do liberalismo político. Pelo contrário é importante

que os sujeitos (cidadãos de uma sociedade liberal) tenham suas verdades e suas concepções do que seja o bem. O problema é fazer conviver de forma cooperativa dentro de uma sociedade essas diversas doutrinas quando se opõem. Quando essas concepções de ordem moral particular, que servem para orientar decisões particulares (como orientação religiosa) influenciam o âmbito político de forma anular a validade de outras concepções.

Uma questão. Um dos problemas sérios a ser tratado aqui e adiante nesse discurso é a dificuldade de separar quando uma decisão de cunho pessoal influencia toda a sociedade. Por exemplo, seitas que não aceitam transfusão sanguínea – seria essa uma decisão pessoal ou poderia o político se imiscuir nessa decisão quando um médico tem o dever legal de usar de todos os recursos para salvar vidas? A questão fundamental da separação entre público e privado é a indiscernibilidade dessas esferas quando os assuntos envolvem decisões polêmicas.

Voltando à concepção de justiça, a que predomina no ambiente público do liberalismo político de Rawls não pretende estabelecer-se como verdade: somente se aplica ao âmbito de decisões políticas (e não privadas), arrefecendo qualquer intuito de torna-la geral e abrangente (que envolva os mais diversos âmbitos da existência humana). Mais uma vez é distinta a concepção política de justiça de uma doutrina moral abrangente. É justamente pela articulação entre essa sociedade liberal e indivíduos moralmente capazes de conviver com os outros que se atinge a idéia de um pluralismo razoável (CITTADINO, 1999, 81), ou seja de uma mútua cooperação entre os sujeitos que professam distintas doutrinas abrangentes.

O segundo aspecto que distingue a concepção política de justiça de uma doutrina moral é seu objetivo: enquanto a doutrina abrangente tem por objetivo estruturar o sujeito em seus diversos aspectos, a concepção política de justiça tem um objetivo político muito claro: regular o funcionamento das instituições políticas, sociais e econômicas, que compõem o que se chama de estrutura básica da sociedade.

Outra distinção que a concepção política de justiça se esforça em resguardar das doutrinas abrangentes seria a fonte de seus conteúdos. Enquanto as doutrinas abrangentes buscam suas fontes em crenças privadas, a concepção política de justiça se funda em conteúdos fundamentais implícitos na cultura política pública de uma sociedade democrática (KRISCHKE, 1998, 313). É como se pessoas que vivessem sob instituições democráticas adquirissem uma espécie hábito de convivência política que não lhes permitisse viver senão em um sistema de respeito pelas liberdades básicas.

Sendo uma concepção de justiça voltada para a esfera pública, para a resolução dos assuntos e decisões que envolvam o público e não as decisões privadas, seus termos devem estar claramente estabelecidos conforme essa cultura política. Essa cultura pública da qual parte a justiça equitativa é justamente aquela que se chama democrática, em que os sujeitos são mutuamente considerados livres e iguais.

Uma concepção do e para o público sobre o justo, essa é a concepção política de justiça.

Já se sabe, então que essa concepção é auto-sustentada, ou seja, não necessita ser fundamentada em qualquer doutrina abrangente, e que seus conteúdos emanam da cultura política de uma sociedade liberal democrática, formada por determinados membros capazes de escolher a doutrina que orienta suas decisões privadas e fazê-las separadas de suas deliberações no ambiente político. Já foi dito também que tem por objetivo orientar as instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade. O que falta agora são informações que tipo de regras emergem desse fundo de cultura política democrática para orientar as instituições. Caso essa concepção política da justiça seja tradicional, sendo perpetuada geração após geração, há um recurso exclusivo à moralidade pública. Caso ela seja estabelecida por princípios, o que passa a existir é uma concepção que, recolhida de uma tradição democrática, é universal, no sentido de servir a qualquer comunidade que apresente as mesmas características da sociedade liberal constituída por Rawls.



Ao elaborar uma concepção de justiça, o que se pretende é mais do que um conceito, uma definição para um nome. É estabelecer princípios de funcionamento e aplicação para esse termo. Assim, quando se pensa uma concepção de justiça o que se entende é que não haverá somente no discurso considerações sobre o que é justo, mas também a forma de fazer com que essa concepção seja realizada.

É assim que a teoria da justiça equitativa parte de princípios públicos. Esses princípios que orientam as decisões em âmbito político, advém desse substrato de cultura política presente nas sociedades democráticas. Isso pode levar a uma certa circularidade da teoria de Rawls: ora, se para que sejam estabelecidos os princípios de justiça é necessário que exista uma cultura democrática, então esses princípios de justiça são o enunciar daquilo que já se verifica, em certa medida, na sociedade. Então a função dos princípios de justiça não seria orientar as decisões políticas: como já estão inscritos na cultura políticas seria um simples enunciar. Além disso, a afirmação de uma espécie de etnocentrismo, de negação de qualquer possibilidade democrática em culturas que não obedeçam aos critérios de uma democracia universal igualitária, excluindo povos latinos, por exemplo, da possibilidade de atingir amadurecimento democrático (KRISCHKE, 1998, 323)

No entanto, não apenas a cultura democrática é base desses princípios de justiça política; há mais que isso, há a exigência de um sujeito indispensável sob condições especiais, para que a sociedade liberal surja e seja orientada pelos princípios de justiça. Esses requisitos que ultrapassam a noção de cultura política democrática serão o próximo ponto do discurso de Rawls a ser avaliado.

### ***1.3 O estabelecimento dos princípios de justiça: razão e ficções***

Uma concepção política de justiça como a delineada pelo liberalismo político, ou seja, uma concepção de justiça que seja destinada ao funcionamento das instituições públicas, e, para isso, distante de qualquer concepção moral abrangente, só pode ser imaginado a partir de certos elementos fundamentais obtidos pela racionalidade hipotética. O surgir dos princípios de justiça, norteadores da sociedade liberal ideal (ou bem ordenada)<sup>7</sup> depende de certas condições em que determinados sujeitos (as pessoas políticas do liberalismo) estejam submersos.

Ora, a grande mágica seria resolver o problema de como fazer com que os indivíduos observem que para a realização de seu projeto de vida é necessária a cooperação social. Considerando isso, seria possível estabelecer termos de cooperação em que nenhum sujeito fosse prejudicado em nome do benefício de outros. Esse é o segredo para eliminar as concepções utilitaristas de justiça, segundo as quais um indivíduo poderia ter seus direitos suprimidos em benefício de um maior número, ou de um maior benefício social. Essa é uma noção sumária do utilitarismo clássico, que através de J. S. Mill (MILL, 1996) vem a preconizar o maior benefício geral como critério de decisão política.

Para que os sujeitos deliberem livremente por princípios de justiça que os mantenham frente às instituições sociais livres e iguais, é preciso um ponto de partida em que os sujeitos sejam dessa maneira considerados. Por óbvio, também são necessários sujeitos. E certo tipo de sujeito determinado pela teoria: ora, há um conceito de homem na teoria da justiça equitativa, e é esse justamente o ponto central do presente discurso. Em que medida esse conceito de sujeito que acorda os princípios de justiça não é um conceito que exclui do ambiente político, de antemão, certas figuras do discurso, impedindo a realização concreta de um espaço verdadeiramente

---

<sup>7</sup> A sociedade bem ordenada seria aquela em que os sujeitos aceitam os mesmos princípios de justiça, e acreditam que esses princípios são realizados pelas principais instituições políticas e os seus membros têm um senso de justiça que permite que os princípios e regras das instituições básicas sejam obedecidos. *O liberalismo político*, p. 65.

político, de oposições. E se a definição desse sujeito não impede a realização mesmo da política, do debate.

Voltando às condições para o estabelecimento dos princípios de justiça e esquecendo os pontos de crítica a serem posteriormente desenvolvidos: a condição primeira para a justiça como equidade é uma espécie de limitação de conhecimento sobre a posição que futuramente o sujeito irá ocupar na sociedade. Ignorando certas condições do futuro, e mesmo dados do presente, os sujeitos teriam maior cuidado na distribuição de bens e direitos, de forma que, ainda que existam as diferenças, não haverá classe de sujeitos tão prejudicada a ponto de não conseguir garantir a sua própria existência. Se as pessoas não sabem se pertencerão a tal ou qual grupo, é certo que não privilegiariam demais uma classe em detrimento total de outra. Essa é uma das intuições do liberalismo rawlsiano.

No entanto, esse desconhecimento não pode ser total. Deve restar um mínimo de conhecimento das instituições para ser possível deliberar. Essa ignorância parcial quanto a expectativas futuras será realizada pelo artifício do véu de ignorância da posição original, situação hipotética em que os sujeitos negociariam as condições da sociedade em termos iguais e livres e, cegos das circunstâncias que pudessem influenciar suas decisões para a desigualdade.

E que termos seriam esses, iguais e livres? Na posição original, os sujeitos não teriam conhecimento de certas distinções, especialmente no que se refere à posição social presente e a ser ocupada futuramente na sociedade. Isso acarretaria a escolha de princípios mais equilibrados, ou equitativos e não a igualdade que impossibilitasse as diferenças sociais. Assim os sujeitos seriam iguais (por seu desconhecimento) como também livres para escolherem os princípios de justiça.

Então, os sujeitos, em igualdade de condições de escolha (a ignorância parcial) seriam levados aos princípios da justiça política elencados por Rawls.

Só que não é suficiente, para garantir a escolha dos princípios de justiça equitativa o desconhecimento das posições sociais futuras: é ainda necessário que o sujeito que participa desse momento inicial e da sociedade futura seja um certo sujeito específico, a pessoa política. Eis que surge como o fundamento da estrutura social uma noção de pessoa, tal como nas teorias da modernidade, embora tenha uma conotação distinta daquela natureza humana moderna. O sujeito político de Rawls antes funciona como exclusão das figuras que não possam estar aí na sociedade liberal que como a descrição da natureza humana, como pretendia Hobbes<sup>8</sup>, por exemplo. Silenciados são os que não acatam o liberalismo, que concebem a política de outra maneira, não como atividade racional e justificada humana, mas como espaço para o argumento, para a palavra. E não para o monólogo que surge quando todos os homens concordam com uma só doutrina sobre a *pólis*.

Assim, o liberalismo político assume a possibilidade da exclusão de certos elementos do meio político: aqueles que fogem à sua descrição de pessoa política. Segue então um exame mais detalhado sobre elementos da posição original e sobre o sujeito político desse momento da gestação dos princípios de justiça.

### 1.3.1 A posição original e o véu que recobre as estátuas

Imaginar um momento em que os homens fazem a lei. Uma cena, um encontro num lugar em que, próximos, os homens habitem. Objetos que desejam e cujo desejo faz com que um exclua o desejo do outro. Conflito está formado; a solução poderosa - a lei. Mas não uma lei imanente, ou revelada – a lei pelos próprios homens ditada. Eis o sentido da autonomia.

---

<sup>8</sup> Aqui um comentário. Para Hobbes, havia uma natureza humana, dissecada no livro I do Leviatã. No entanto, em Rawls não há uma natureza humana: há antes uma consideração sobre características morais das pessoas que

Como os homens em conflito dariam a luz a uma lei justa? E antes mesmo, que seria uma lei justa? Nem sempre cumprir a lei justa satisfará os desejos. Então que é a justiça?

O momento em que a lei que dirá o justo e o injusto é formada pode dizer muito sobre ela. Rawls constitui em sua teoria da justiça um momento ao qual atribui equidade. Então, as leis (ou os princípios) que surgem desse momento serão equitativas. Mais ou menos como a árvore dos frutos envenenados<sup>9</sup>: raízes envenenadas, frutos malditos. Boas raízes, bons frutos.

Para que os princípios da justiça política surjam no âmbito de uma sociedade bem ordenada, Rawls utiliza-se de uma formulação geral e abstrata do contrato social, *prima distante* do estado de natureza do contratualismo moderno, denominada posição original. Muitos são os aspectos pelos quais a posição original se afasta das formulações anteriores do estado de natureza. Entretanto, a que mais se destaca dado o objetivo de elaborar uma concepção política de justiça e não moral, é que na situação inicial do contrato rawlsiano não impera considerações morais vinculadas à natureza humana. O homem não é lobo do homem e também não é o *bom selvagem*<sup>10</sup>: é caracterizado por algumas capacidades que orientam para a escolha dos princípios de justiça. Nesse aspecto, a arquitetura da posição original é harmônica com o estabelecimento de uma concepção política de justiça auto-sustentada.

A posição original representa uma situação puramente hipotética – dispensável dizer, dado seu caráter livre de qualquer consideração moral (em todo o tempo há considerações morais diversas e embate entre distintas interpretações do mundo). Fora da história e livre de contingências - situação para que os princípios imanentes de justiça sejam estabelecidos. Princípios válidos em

---

participam da sociedade bem ordenada. Nada impede que tenham diversas características, mas têm de ser dotadas de racionalidade e razoabilidade, que serão definidas a seguir.

<sup>9</sup> Princípio do direito processual penal, que vige em uma série de legislações penais no mundo, inclusive no Brasil. Por essa formulação, as provas adquiridas por meios ilícitos devem ser excluídas da ação penal.

<sup>10</sup> Aqui alusão ao *Leviatã* de Hobbes, pessimista quanto a natureza do homem e ao *Discurso sobre a origem das desigualdades entre os homens*, de Rousseau, em que o homem é descrito como naturalmente bom. Na vida em isolamento, os homens não desejavam o que era do outro. E mais, não tinham a noção de propriedade. É quando se aproximam que os conflitos surgem e que a natureza boa e pacífica do homem se converte em espírito bélico,

todo o tempo e espaço, desde que observadas as condições para que os homens possam acessá-los: a posição original e pessoas morais.

Para que esse momento inicial conduza à eleição de princípios de justiça que atendam à formulação de uma concepção política é necessária ainda a simetria entre os indivíduos. Ora, se o objetivo é escolher uma concepção de justiça política pautada na eqüidade, no estabelecimento de princípios que não prejudiquem qualquer sujeito em benefício de qualquer outro, então todos os homens, como não é possível sugerir que sejam iguais ou tenham uma natureza moral, teriam que estar eqüitativamente situados.

A garantia dessa eqüidade inicial é o desconhecimento dos homens sobre seu lugar na sociedade. A ignorância do futuro é o que garante que todos estão numa situação semelhante: dividir um bolo em fatias sem saber qual delas irá caber a quem, ou se alguém poderá ser privado de seu quinhão. Não significa afirmar que os homens são iguais nesse momento, como no contratualismo moderno. Somente estão cobertas suas diferenças, de forma que impossibilite o sujeito de resguardar qualquer benefício a determinada posição social que não sabe se será sua ou não. Uma tentativa para fugir da motivação egoística para a escolha dos princípios de justiça. Fundá-los num egoísmo pré-ordenado poderia comprometer a teoria da justiça eqüitativa com motivos morais, o que vai de encontro aos objetivos da concepção política de justiça. Ela não aceita qualquer motivação moral: para tanto, reivindica para si *status* de teoria racional, aceita por sujeitos livres, igualmente considerados, racionais e razoáveis.<sup>11</sup>

Um diante do outro, cada sujeito não veria sua própria condição. Também não teria acesso à condição do outro, visão turva possível pelo "véu de ignorância". Como névoa espessa recobre qualquer possibilidade de os sujeitos na posição original guiarem por interesses unicamente privados a escolha dos princípios pelos quais a sociedade irá orientar suas instituições

---

que só será aplacado com o estabelecimento do Contrato Social.

por seus interesses e simpatias. Assim, os princípios que resultam desse momento serão eqüitativos, pois as partes ignoram as condições particulares que permitam seu próprio favorecimento na distribuição de bens e direitos no futuro.

História semelhante à de Amã, perseguidor dos judeus. O mesmo artifício do véu de ignorância surge quando o rei Assuero pergunta a Amã como deveria o rei reverenciar àquele a que deseja honrar. Sem saber quem seria o privilegiado, Amã responde: “Para um homem a quem deseja o rei honrar convém que lhe tragam as vestes com que se adorna o rei, o cavalo com que o rei monta, e sobre sua cabeça se coloque a coroa real”. É quando o rei incumbe Amã de tomar todas as providências para honrar Mardoqueu, o judeu, ao que Amã não pode se negar. Sem saber quem seria o beneficiado, mas imaginando que seria ele próprio, Amã sugeriu a honra que gostaria de receber do rei. Ouvindo a honra digna de ser recebida por um dos homens da corte, o rei Assuero decide oferecê-la ao judeu perseguido por Amã e que havia sido fiel ao rei. (Ester 6, 1-15)<sup>12</sup>

Assim, o homem sob o véu de ignorância decide sem saber em favor de quem os benefícios reverterem. Mas sempre tem como referência ele próprio, como se fosse ele o súdito a ser honrado pelo rei. Pois se Amã não se imaginasse como o homenageado, que resposta teria dado ao rei? Nenhuma: não se imaginaria na posição e não saberia, portanto, o que desejaria um homenageado. Ou ainda se soubesse que o honrado seria um judeu, talvez respondesse atrocidades.

Outra similitude ao argumento do véu de ignorância pode ainda ser encontrada no Livro II da República platônica. A discussão sobre a justiça entabulada por Glauco e Sócrates leva o primeiro a apresentar as falhas do que se entende por justo. Para que sua tese de que a justiça é algo artificial nos homens e que estes sempre que puderem realizarão a injustiça, apresenta a

---

11 essas noções de racionalidade e de razoabilidade serão expostas e exploradas no tópico 1.4 deste trabalho

história do anel de Gíges. Esse anel tinha o poder de transformar em invisível ou visível o homem que o portasse. Tendo Gíges, o pastor, encontrado o anel no dedo de um gigante morto dentro do ventre de um cavalo de ouro, dele se apropriou. Portando-o, percebeu seu efeito mágico, e usou da invisibilidade proporcionada pelo anel para derrotar ao rei que servia, se assenhorando do poder (PLATÃO, 359a-360d). Essa seria uma das primeiras referências a uma situação em que a lei pode ser determinada sem qualquer apego às circunstâncias: há um instante de fuga, um anel mágico ou um véu de ignorância que impede o homem de considerar a situação do outro e a sua própria condição, por irrelevantes que se tornam diante de tais artifícios. Ao mesmo tempo, o anel de Gíges problematiza a noção do véu de ignorância: ora, que garantia há que o sujeito sob as condições de desconhecimento quanto às posições sociais que ocupa e tomará no futuro leve-o a escolher entre as condições mais justas e equitativas? Para Glauco, claro está que se puder escolher, o homem sempre tenderá à injustiça por acreditar que esta seja mais lucrativa que a justiça. Para assumir a perspectiva do filósofo, Rawls toma como ponto de partida o argumento socrático: a justiça como bem em si não precisa para ser praticada de maior justificativa. Ela por si mesma traz a felicidade e por isso seria escolhida pelos homens.

No entanto, não há qualquer motivação moral para a concepção política. O véu de ignorância para a escolha de princípios equitativos libera os homens de uma moral do político: não importa qualquer motivação moral para a determinação dos princípios de justiça. A única garantia que temos é a de uma pessoa moral que vai concordar com esses princípios. A garantia está na existência de homens racionais que, para viver em sociedade, estabelecem instituições que devem funcionar equitativamente, pois mesmo que fosse um ser egoísta, não teria elementos para decidir o designer de uma sociedade a seu favor em prejuízo de outro.

A proposta do véu de ignorância se enfraquece a presença da moral no político, por um

---

12 Texto Bíblico no livro de Ester 6,1-15, livro que relata a saga do povo judeu no antigo testamento.



lado, por outro fortalece proposição de que a justiça equitativa seja um valor racional. Se ao sujeito nessa posição original resta apenas o conhecimento de dados restritos à escolha dos princípios de justiça que orientem as instituições sociais diante do desconhecimento do *status* individual, então para que decida só lhe resta a faculdade racional. E racionalmente, para Rawls, só restariam seus princípios de justiça. O que resulta no silenciamento de qualquer outra sorte de princípios de justiça, por não serem racionais. Questões, várias. Primeiro, se realmente sujeitos na posição original só poderiam escolher os princípios de justiça equitativos. Segundo, se esses são os princípios realmente frutos da racionalidade. E ainda que sejam, como dizer que esses princípios não são injustos por serem fundados numa racionalidade excludente, pela qual os sujeitos que não atingem essas regras racionais são impensáveis no ambiente político.

Voltando à posição original, pois esta ainda requer mais algumas explicações. Na situação inicial, além de cegos sobre sua posição social presente e futura, e ignorando quaisquer dados que possam comprometer sua racionalidade com objetivos exteriores, os cidadãos são pessoas livres e racionais (RAWLS, 1993, 12). Como pessoas livres e racionais, teriam como objetivo a promoção de seus próprios projetos de vida. Mas, como ainda é impossível conhecer seus detalhes, as partes contratantes estariam dispostas a aceitar uma situação igualdade inicial para a determinação dos princípios de justiça.

Para possibilitar essa liberdade e igualdade, indispensáveis na determinação dos princípios de justiça, voltamos ao véu de ignorância. Ora, seria fácil imaginar que, conhecendo sua situação futura, os contratantes buscassem princípios que favorecessem a si próprios. Evitando tal favorecimento, que romperia com a idéia de equidade, o momento de acordo inicial dos princípios de justiça seria caracterizado pelo véu de ignorância, espesso suficiente para encobrir as possíveis diferenças futuras entre os contratantes. O que cobre esse véu é a posição

social, força, distribuição de bens e, até mesmo, as concepções de bem ou projetos de vida<sup>13</sup> dos contratantes.

O próprio procedimento eqüitativo de escolha assegura a justiça dos princípios escolhidos, servindo-lhes de fundamento. Satisfeitas exatamente as condições da situação inicial, os princípios acordados seriam justos, considerando que a posição original anula os impactos das contingências sobre a escolha dos princípios.

Sujeitos à incerteza quanto a sua posição social, os homens acabariam acordando princípios que os levassem a uma distribuição eqüitativa de liberdades e de bens primários<sup>14</sup>. Nesse momento inicial, pelo desconhecimento de como os princípios afetariam sua condição particular e livre de contingências, as partes do contrato estariam em uma situação ideal de igualdade. Assim é que surge a concepção de justiça como eqüidade, uma vez que o que é justo ou não será determinado nesse momento da mais profunda igualdade entre as partes. A posição original sujeita as partes ao véu de ignorância, possibilitando uma concepção de justiça como eqüidade, uma vez que os princípios seriam acordados em uma situação de simetria mútua<sup>15</sup>.

Então, justiça não é equivalente ao conceito de eqüidade: a determinação dos princípios de justiça é que deve ocorrer numa situação simétrica, que possibilite aos contratantes a escolha livre e racional dos termos da justiça. Ou seja, o justo deve ser determinado em uma situação tal que todos os homens estejam em igualdade profunda e despidos de seus interesses particulares. Justiça não é eqüidade, mas deve ser entendida justiça como eqüidade.

---

13 (...) Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece o seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o *status* social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções de bem ou suas propensões psicológicas particulares.(...)

14 Liberdades e bens primários são aqueles sem os quais não é possível uma vida digna ao homem. Dentre eles estão compreendidos liberdade de credo, de expressão, de movimento e o mínimo requerido para a sobrevivência humana, uma vez que a sociedade liberal bem ordenada é pensada como uma sociedade isolada (em que os cidadãos nascem e morrem nessa sociedade, sem admissão de imigrantes) e com recursos escassos. Ver *Uma teoria da justiça*, Livro I.

15 “A posição original é, poderíamos dizer, o *status quo* inicial apropriado, e assim os consensos fundamentais nela alcançados são eqüitativos. Isso explica a propriedade da frase 'justiça como eqüidade': ela transmite a idéia de que

Na posição original somente seriam conhecidas as condições gerais da sociedade, o que permite distinguir entre uma idéia de justiça e outra, permitindo a decisão sobre qual a formulação de justiça a ser adotada. As partes do contrato seriam levadas a escolher princípios cujas conseqüências estariam preparadas para aceitar (RAWLS, 1993, 147). Os indivíduos, então, desenvolvem um senso de justiça que orienta suas ações conforme os princípios de justiça, destinados às instituições políticas.

O desconhecimento das situações privadas oferece uma nova base para o acordo, distinta de uma situação concreta: enquanto nesta a negociação é circunscrita por interesses particulares, na posição original o acordo seria livre de contingências arbitrárias, uma vez que a parte desconheça inclusive o que pode lhe trazer vantagens além de uma estrutura básica pautada na equidade.

Assim, a posição inicial artificial é uma tentativa de trazer substância eqüitativa ao acordo sobre a justiça. O véu de ignorância, nesse ponto podendo ser tomado como uma espessa cortina, impossibilita negociações pessoais e permite elaborar uma concepção de justiça endossada por todos, de maneira unânime e atemporal. Um dos problemas seria como justificar o acordo dos princípios, ou mesmo a necessidade desses quando as partes estão cobertas pelo véu de ignorância. Como seriam as partes impulsionadas a um acordo sobre os princípios de justiça, e mais, o que garantiria que os princípios ajustados seriam os inscritos na justiça como equidade? O déficit de informações poderia acarretar um comodismo, ou ainda uma inércia. Os indivíduos, sem informação, não poderiam elaborar princípios, ou ainda compreender a necessidade desses princípios. Além disso, seria um acordo pautado pela desinformação: como poderiam as partes desinformadas escolher racionalmente?

Apesar de não disporem de informações sobre suas próprias concepções morais e de

---

os princípios de justiça são acordados numa situação inicial que é eqüitativa.”

bem, as partes conseguem classificar as concepções de justiça, movidas por uma racionalidade comum, da qual um desinteresse sobre a condição alheia é essencial. O senso racional dos sujeitos é a tutela da própria liberdade e a maximização das oportunidades de concretizar seus projetos de vida, sejam eles quais forem, com respeito (embora sem interesse) aos planos alheios. Essa racionalidade já estaria inscrita nos indivíduos na posição original; é um requisito para possibilitar a escolha de princípios de justiça adequados à justiça eqüitativa.

Aqui já se apresenta o problema central a ser discutido a seguir. Essa noção de sujeito racional é exatamente o ponto de exclusão de uma série de sujeitos políticos, uma grande parte de figuras e personagens, que, em verdade, estão presentes em alguma proporção em todo o discurso.

O homem racional impede que o ambiente político possa ser permeado de intenções e discursos diversos. É como se houvesse um sujeito moralmente tão forte e ao mesmo tempo tão vulnerável, pelo desconhecimento de sua situação presente e futura, que impedisse uma verdadeira posição ou uma decisão.

É bastante complicado imaginar porque os sujeitos iguais e livres do liberalismo político entrariam em acordo sobre os princípios de justiça, pois não haveria um impulso, uma motivação, senão por uma forma moral suficientemente forte, o que faria da justiça como eqüidade mais uma doutrina abrangente.

Outra questão é garantir efetividade aos princípios de justiça acordados sob as restrições da posição original. Além do recurso à racionalidade mutuamente desinteressada presente em todo o sujeito, Rawls presume ainda um senso de justiça, segundo o qual as partes orientam suas ações conforme os princípios de justiça por elas escolhidos, garantindo uma segurança pela confiança mútua. Esse é mais um traço da racionalidade presente na posição original: as partes pactuam somente com aquilo que podem realizar e, portanto, não escolhem princípios que não

poderão manter ou respeitar futuramente. São seres mais morais que quaisquer antes pensados, são as estátuas com a quais monta-se o cenário no museu do contratualismo.

Os princípios escolhidos nessa posição são dotados de características essenciais, entre elas a generalidade (escolha entre todos os interessados), a universalidade (validade para todos), publicidade (todos devem conhecê-los e endossá-los) e uma espécie de ordenação serial (que resguarda prioridades na aplicação, uma hierarquia para superar o intuicionismo, ou a aplicação arbitrária dos princípios de justiça) (RAWLS, 1993)

Mesmo diante do desconhecimento sobre as contingências, é escolhida uma concepção de justiça que será seguida a partir desse acordo inicial. Assim, a concepção de justiça política surge sob os princípios de justiça formulados na posição original, a fim de garantir maior justiça possível. O reconhecimento desses princípios é a única maneira de proceder dos contratantes na posição original. A escolha, portanto, é necessária entre cidadãos dotados de racionalidade e razoabilidade exigidas pela posição inicial.

Diferentemente das teorias contratualistas tradicionais, que partem do contrato social para introduzir determinada forma de governo, Rawls pretende utilizar-se do recurso do contrato visando uma situação de consenso original, da qual emergem os princípios de justiça que orientam o que denominará por estrutura básica da sociedade – formada pelas instituições fundamentais de um ambiente político. Dessa forma, o contrato proposto na posição original é distinto do contratualismo clássico<sup>16</sup>.

Entretanto, admite posteriormente que os princípios de justiça escolhidos nessa posição seriam melhor realizados por instituições políticas de uma democracia constitucional. Assim, a posição original está vinculada a uma forma de governo bastante determinada. Admite-se o

---

16 (...) não devemos pensar no contrato original como um contrato que introduz uma sociedade particular, ou que estabelece uma forma particular de governo. Pelo contrário, a idéia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original.

pluralismo de formas de governo, sem, no entanto, garantir um lugar central na teoria. A estrutura de instituições sociais é pensada como uma democracia constitucional. Há, portanto, uma defesa clara de uma forma de governo, não sendo essa uma distância entre a posição original e o contrato social moderno. Por mais que Rawls tente sugerir uma alternativa, o que surge é uma reformulação do contratualismo clássico.

Outra característica que pode ser atribuída à posição original, pedra fundamental da teoria da justiça de Rawls, é uma possível circularidade, pois, para que dessa posição princípios de justiça equitativa possam emergir, é necessária certa concepção de pessoa racional e razoável, dotada de senso de justiça. Essa concepção de pessoa seria atingível por meio de um aprendizado, enquanto indivíduos que vivem em uma sociedade orientada por instituições justas. Entretanto, como podem os indivíduos aprender pelas instituições justas, se elas sequer existem na posição original? Esse é o problema básico com o qual a justiça equitativa se depara: uma espécie de circularidade que compromete sua realização.

### 1.3.2 O sonho da política ou a promessa de realização das liberdades básicas

Desconhecidas as contingências atuais e futuras, os sujeitos desse contrato contemporâneo se encontram na posição original. Seres dotados da racionalidade que lhes possibilita a escolha da lei que garantirá a realização de seus projetos de vida. “O direito, a garantia do exercício da possibilidade”<sup>17</sup> (ANDRADE, 1975, 54). Junto dessa racionalidade definida pela possibilidade de escolhas, como se as escolhas políticas devessem algo à racionalidade além das justificativas posteriores, mais um conceito: razoabilidade.

---

<sup>17</sup>Aforismo do Manifesto Antropofágico, texto do modernismo brasileiro de autoria de Oswald de Andrade, em que critica as instituições importadas no Brasil, como o uso de expressões em francês e uma série de instituições jurídicas estranhas ao Brasil, como terra indigenista que é. Aqui, um pouco da indiferença do autor, ou sua revolta, diante das

Razoável seria aquele que se permite viver com o outro, que aceita a existência do diferente. Aquele que permite que exista o outro, e, dotado de certa indiferença, não impede com seus objetivos a realização dos projetos alheios. O clássico indivíduo liberal, que se crê fonte de toda a razão e que deixa que o outro exista, como se o outro não estivesse em contato consigo próprio. Às vezes a política fica reduzida a um diálogo entre surdos; o individualismo não permite escutar. Esse é o ser liberal: o que não se cansa de falar, da palavra por todos os poros, para justificar suas escolhas. O que desestabiliza esse sistema são os sujeitos que se arriscam a abandonar esse legado da racionalidade pelo qual escolhas podem e devem ser feitas, como se o ser de razão a toda a inevitabilidade e contingência pudesse reter. Ou ainda aqueles que escolhem revelando que suas justificativas são, em vezes, posteriores às escolhas.

Mas declinando a mente suas críticas e estabelecendo uma ligação com a teoria liberal rawlsiana, a razoabilidade seria esse conceito, ou esse caráter moral pelo qual um sujeito aceita a presença e os projetos de vida do outro na sociedade em que vive. Essa aceitação gera certa cooperação social, que não corresponde a qualquer espécie de solidariedade. Um sujeito não abre mão de seus projetos pessoais em benefício alheio e nem mesmo considera os projetos individuais alheios. Unicamente se centra sobre o seu, pois é o único que reconhece. Então, que cooperação social seria? Seria um conjunto de ações pelas quais o estar em sociedade possibilite a cada um a realização dos projetos de vida, sem obstáculos interpostos pelos co-cidadãos.

Então a razoabilidade seria uma característica do sujeito no liberalismo que se refere à relação com o outro. Essa relação deve ser a de não imposição de obstáculos à realização alheia, e uma sutil cooperação social em virtude de todos estarem vivendo muito próximos. Seres razoáveis são aqueles que conseguem viver em sociedade. São esses que verificam a necessidade de princípios de justiça, porque querem a sociabilidade para o desenvolvimento de seus próprios

projetos. No intuito de orientar os termos da cooperação social, os princípios de justiça têm por destinatárias as instituições políticas e econômicas de uma sociedade ideal e não os cidadãos pessoalmente<sup>18</sup>. E esse é um movimento interessante: sujeitos individuais chegam aos princípios de justiça que não são destinados aos indivíduos, mas ao ambiente político em que desejam desenvolver seus projetos pessoais. Cada um defendendo suas razões e todos chegariam aos mesmos princípios. Desde que usassem somente de sua racionalidade e não permitissem que qualquer contingência vinculasse sua escolha. A razão ideal e isolada consegue iluminar o sujeito; clarear toda sua mente e conduzi-lo à vida social para ele indisponível. A possibilidade de realização de seus projetos pessoais.

Assim é que pretende a justiça como equidade funcionar como uma teoria da justiça para o político, independente de qualquer doutrina moral particular. O justo, então, que importa para o liberalismo político é o que orienta as decisões políticas. O grande problema é que essa justiça política depende de indivíduos determinados: os que sob a racionalidade desejam entrar em termos de sincera cooperação social com os demais. Onde o político, então, já imprime uma espécie de moralidade nos sujeitos. Para que seja possível essa sociedade liberal de homens, homens liberais.

Mesmo assim, a intuição da qual se parte é de que os princípios acordados na posição original não poderiam constituir uma concepção moral de justiça, obrigando internamente os cidadãos. Eles estão em posição de ignorância quanto à sua posição social e quanto às concepções de bem, quanto aos projetos de vida que pretendem. Além disso, o que Rawls propõe é uma concepção de justiça que, independentemente das concepções particulares de bem, possa ser aceita por todos os indivíduos racionais na posição original. Essa proposta aparece como uma

---

18 O primeiro objeto dos princípios de justiça social é a estrutura básica da sociedade, a ordenação das principais instituições sociais em um esquema de cooperação. (...) Os princípios de justiça para instituições não devem ser confundidos com os princípios que se aplicam aos indivíduos e às suas ações em circunstâncias particulares. Esses



concepção política de justiça, que pretende superar as concepções morais. Por isso esses princípios são acordados publicamente e válidos dentre as principais instituições políticas e sociais, sobrepondo-se às determinações morais privadas sobre o político.

Não se pode entender, por isso, que exista propriamente um privilégio, na justiça eqüitativa, do público sobre o privado: o que é sugerido é a separação dos âmbitos de decisão (ainda que seja uma separação suficientemente arbitrária). Cada um desses espaços abrangeria decisões distintas, sob princípios diferentes. A proposta desse novo liberalismo contratualista é que a justiça no político seja orientada por princípios independentes da moralidade individual. Mas isso não significa que entre ambas exista qualquer espécie de hierarquia ou precedência.

Entretanto, o fundamento e a obrigatoriedade desses princípios depende muito de uma concepção de pessoa, muito mais do que das próprias instituições. O que poderia sugerir uma precedência do privado sobre o público. Ora, se para a determinação dos princípios, esses devem passar por um processo de consenso entre cidadãos, estão os princípios, intimamente relacionados com os indivíduos que os escolhem. Além disso, se esse princípios dependem mais do que simplesmente das instituições para serem observados, uma vez que deva contar também com a razoabilidade dos indivíduos que, ao escolherem, se vinculam a tais princípios, então o principal espaço de atuação dos princípios não são as instituições, mas sim a própria formação dos cidadãos.

As instituições a que Rawls destina os princípios de justiça da concepção política são concebidas como "sistemas públicos de regras" (RAWLS, 2001, 58-9). A publicidade possibilita aos indivíduos orientarem sua participação social e estarem seguros que as ações alheias não limitarão suas liberdades básicas. Dos sistemas públicos de regras devem ser excluídas as estratégias particulares de atuação dos indivíduos nas instituições que, embora muitas vezes

---

dois tipos de princípios se aplicam a diferentes sujeitos e devem ser discutidos separadamente.

determinem seu funcionamento, não são aceitas e reconhecidas publicamente.

Desconhecidas as posições sociais futuras, os sujeitos racionais, segundo Rawls, tenderiam a tutelar especialmente iguais liberdades básicas e uma igual divisão dos bens primários, sem os quais a existência humana sociável seria impossível. Diante da incerteza quanto ao futuro, não seria razoável concordar com vantagens extremas à determinada posição, por não ser possível garantir que a parte contratante ocuparia a posição socialmente privilegiada. Assim, também não seria razoável privar de direitos ou bens sociais alguma posição, uma vez que o próprio contratante poderia ocupá-la. Essa pressuposta racionalidade dos indivíduos rawlsianos desconsidera a possibilidade de um jogador, por exemplo, que não hesitaria em arriscar e lançar à sorte sua vida futura, priorizando determinado *status* em detrimento dos demais, com a expectativa de ocupá-lo. Segundo Rawls, essa escolha não seria racional e nem mesmo razoável. Nesse ponto, demonstra-se que a escolha dos princípios de justiça implica uma discussão moral, da qual os princípios públicos de justiça não conseguem fugir.

### 1.3.3 Dos dois princípios de justiça equitativa e da prioridade do justo sobre o bem

Os sujeitos, racionais e razoáveis, na posição original, escolheriam dois princípios de justiça para orientar as instituições básicas da sociedade, por serem eles derivados do uso da razão. São eles:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais para que seja compatível com um sistema semelhante de liberdade para as outras.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. (RAWLS, 1993, 64)

Esse é o conteúdo dos princípios que aplicados à estrutura básica da sociedade, ou à

organização das instituições primordiais, que conduzem a atribuição de direitos e deveres e regulam as vantagens econômicas e sociais.

A aplicação desses princípios deve obedecer a uma "ordenação serial"<sup>19</sup>, pela qual o primeiro antecede o segundo. Com isso, Rawls evita que as liberdades básicas sejam violadas em nome de um maior benefício social, refutando a base central de uma justiça pautada no princípio da utilidade.

Como alternativa à concepção utilitarista enquanto uma concepção teleológica de justiça<sup>20</sup>, sem recorrer ao intuicionismo, surge a justiça como equidade. O princípio de liberdade igual é fundamental nessa concepção de justiça: escolhido em uma posição inicial igualitária, este desautoriza o princípio de maximização do bem como critério de justiça.

Sendo a justiça a máxima realização do bem no utilitarismo, benefícios maiores justificariam facilmente injustiças e violações das liberdades básicas da minoria, segundo Rawls. Ou ainda, benefícios gerais justificariam a violação da liberdade individual. É justamente aí que reside a crítica mais forte de John Rawls. Em seu sistema, tal hipótese não seria possível, uma vez que sua formulação de justiça procura, sobretudo, resguardar as liberdades básicas de todos como direitos inalienáveis, mesmo que o desrespeito à liberdade de um indivíduo possa ocasionar a maximização do saldo dos benefícios gerais<sup>21</sup>.

Por essa via, a justiça como equidade opõe-se à prevalência do bem sobre a justiça defendida pelo utilitarismo. A prioridade deve ser conferida à justiça e não à idéia de realização

---

19 No livro I de *Uma teoria da justiça*, Rawls fundamenta a hierarquia dentre o primeiro e o segundo princípio de justiça, fazendo com que primeiro seja satisfeita o primeiro princípio e após o segundo, para justamente evitar uma interpretação utilitarista de sua concepção de justiça.

20 Na busca pelo maior bem apregoada pelo utilitarismo, as consequências da ação são o critério para o julgamento moral. Se boas as consequências, boas as ações. A promoção do maior bem é o fim da justiça. Logo o justo está relacionado com a satisfação do maior bem. Ver BORGES, M. *et al.* **Ética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.p. 9-12.

21 Cada membro da sociedade é visto como possuidor de uma inviolabilidade fundada na justiça, ou como dizem alguns, no direito natural, que nem mesmo o bem-estar de todos os outros pode anular. A justiça nega que a perda de liberdade para alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. (...) Portanto, numa sociedade justa, as liberdades básicas são tomadas como pressupostos e os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à

do bem, podendo aquela, inclusive, limitar os conteúdos do bem. A satisfação do bem seria uma consequência da justiça, mas não seu objeto primordial.

O momento de escolha dos princípios que determinam o caráter justo das ações é caracterizado essencialmente pela igualdade entre os indivíduos, a posição original. Os membros da sociedade em tal posição são seres razoáveis e dotados de senso de justiça, de uma moralidade particular, o que lhes possibilita identificar a justiça com a liberdade igual. Essa idéia será desenvolvida e criticada por sua circularidade. Por ora, é suficiente dizer que na sociedade a justiça é orientada por princípios provenientes de um processo igualitário de escolha e consenso. A justiça é definida anteriormente ao bem, por meio dos princípios escolhidos pelas partes na posição original. Tanto que os sujeitos têm acesso primeiro aos princípios de justiça e somente depois destes determinados é que suspendem a cortina de ignorância e as estátuas podem se mover.

Frutos de uma escolha racional, não seria razoável que os indivíduos que escolheram tais princípios, por seguirem sua razão, não se submetessem aos mesmos. Ora, se racionais são, obrigam de princípio ao ser racional orientar-se por eles. Essa é uma das vias pelas quais esses princípios conquistam efetividade social. O primeiro princípio a definir a justiça seria a liberdade igual. Sendo a justiça fundada na liberdade não há como violá-la objetivando a realização de um bem, revelando a prioridade da justiça sobre o bem como caráter essencial da justiça como equidade.

Ainda referente à prioridade da justiça sobre o bem cumpre destacar que a idéia de justiça não apenas prevalece, como também antecede à idéia de bem. É o que Rawls propõe ao afirmar que na posição original as partes acordantes não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares, e que essas só poderão ser conhecidas depois da

determinação dos princípios de justiça, que limitam tal escolha (RAWLS, 1993, 13, 34). Em outras palavras, a concepção de bem somente poderá ser conhecida depois de determinada a concepção de justiça aceita pela sociedade.

Para garantir a prioridade da satisfação dos membros da sociedade, o utilitarismo necessita lançar mão de princípios individualmente determinados. As regras para a distribuição de direitos, deveres e bens são determinadas pelo preenchimento máximo de carências e desejos individuais. Logo, para a formulação dessas regras, devem ser considerados os princípios da escolha individual. Um só sistema, o considerado mais eficiente, determina as regras de distribuição de benefícios, ignorando as diferenças entre as pessoas.

Já os princípios de justiça como equidade são frutos de um consenso original geral, contrariando a idéia de imposição dos princípios individuais mais eficientes. As partes, em situação de igualdade profunda, e desprovidas de informações que possibilitem a defesa exclusiva de interesses particulares, buscam por princípios de justiça que garantam as liberdades básicas iguais a todos. Afastada a imposição utilitária, é respeitada a pluralidade de concepções de bem sujeitas aos princípios que orquestram a sociedade humana. Além disso, os direitos assegurados não são mais sujeitos ao cálculo dos interesses sociais: devem somente estar de acordo com os princípios de justiça escolhidos.

Por serem frutos de um processo de escolha racional em uma posição original igualitária, os princípios de justiça assumem certa prioridade. Considerando as partes que tais princípios de justiça não passam de uma escolha própria e livre, nada mais racional que conferir, consensualmente, prioridade às suas próprias determinações.

A seguir, Rawls apresenta uma forma de equilibrar esses princípios independentemente da intuição, utilizando-se de critérios implícitos de ordenação inexistentes numa concepção intuicionista. Então, a regra de prioridade é escolhida dentre vários critérios éticos, dos quais o

prevalece a ordenação serial ou lexical<sup>22</sup>. É assim que, sem apelar à intuição, garante a prevalência do princípio de liberdade igual para todos sobre o das desigualdades sociais e econômicas, com a tutela da liberdade preponderando sobre a maximização dos interesses. Dessa maneira, pretende Rawls afastar a justiça como equidade do intuicionismo, tanto quanto do utilitarismo clássico.

Só para lembrar a antiga história do anel de Gíges já referenciada nesse texto, e ainda acrescentar a lenda do Elmo de Hades trazida na *Iliada*, que fez tornar invisível a deusa Atena (HOMERO, 1956, v.884-885), a discussão é antiga sobre a relação entre o justo e o bem. Para o sofista, o bem acaba prevalecendo, por sua proximidade com a satisfação do prazer. Para Sócrates, o justo e o bem se igualam, pois a justiça é o maior bem, por si só.(PLATÃO, 1949, 359c-360b)

Ainda resta uma questão importante a considerar: a justiça como equidade como uma noção deontológica. A deontologia dessa concepção de justiça é entendida no sentido de não interpretar o justo como maximizador do bem, contrariando o utilitarismo em que o justo tem um propósito único: a satisfação maior do bem. A concepção de justiça política liberal prevê, inclusive, que as idéias de bem são restringidas pelos princípios de justiça. Estes conferem legitimidade às aspirações humanas. Assim, o conceito de justo precede o de bem, pois interesses que contrariam a justiça não justificam sua violação.

Portanto, a prioridade do justo sobre o bem seria a característica central da justiça como equidade, diferindo-a do utilitarismo. Enquanto este vincula a justiça à maior satisfação geral, a justiça como equidade tende a afirmar a justiça independentemente de qualquer concepção de bem. Por isso, o valor eleito como prioritário na concepção rawlsiana de justiça é a liberdade:

---

22 Este método de ordenação de princípios exige que antes de passar à avaliação do segundo princípio é necessário satisfazer plenamente as condições impostas pelo primeiro. A ordenação serial evita ponderação de princípios, conferindo peso absoluto ao princípio precedente. Ver *Uma teoria da justiça*, p. 46.

todos os seres humanos desejam resguardar o direito às liberdades básicas como ideal a ser garantido pela justiça. É somente na liberdade que todos os homens se igualam; somente esse poderia ser o valor defendido pela justiça. É vedada, segundo essa concepção, a relativização das liberdades básicas, sob pena de subjugar o justo ao bem, ameaçando a inviolabilidade e a igualdade entre os indivíduos.

O bem, no utilitarismo, seria o fim último das instituições sociais justas. A justiça é identificada com a realização desse bem. Logo, o bem precederia não apenas em importância como também em origem a idéia de justiça, posto que justa é a concretização do bem. Essa noção de prioridade do bem é considerada por Rawls intuitiva por dois motivos. O primeiro porque a própria determinação do que venha a ser o bem recorre à intuição de um observador imparcial que escolhe quais expectativas são socialmente realizáveis. Segundo, porque não há qualquer critério senão a intuição comum para que as pessoas aceitem a prioridade do bem. Este é mais um problema apontado por Rawls no utilitarismo, o qual busca vencer por meio de sua justiça como equidade.

O utilitarista, sem compromisso com um valor anteriormente determinado como justo, poderia escolher qualquer concepção de bem a ser resguardada, desde que em consonância com o bem estar geral. Em nome da realização do maior bem, o justo poderia abrigar qualquer valor, ou qualquer regra, mesmo que venha de encontro às liberdades básicas dos cidadãos. A satisfação social do bem e sua maximização seriam justas em si mesmas. O conteúdo do bem somente poderia ser restringido de maneira indireta, apenas ao comprometer o bem estar geral.

Para evitar que os direitos e as liberdades básicas sejam sujeitos a uma noção de bem, a prioridade da liberdade é o objeto central dos princípios de justiça equitativa, escolhidos por indivíduos dotados de certas características morais. Veja: se os indivíduos estivessem na original, e se tais indivíduos se consideram mutuamente pessoas livres e iguais, e desejam acertar termos

que possibilitem sua vida social, então esses indivíduos são dotados de uma razoabilidade mínima. A convivência social deve garantir a realização dos projetos de vida de cada um; caso contrário, não haveria motivação para a vida social. Portanto, é necessário também que os indivíduos tenham a capacidade de escolher o seu projeto de vida, pautado em uma concepção de bem escolhida, que pode ou não ser compartilhada por mais pessoas. Essa é a razão de um indivíduo.

Esses indivíduos racionais e razoáveis entram em acordo na posição original igualitária a fim de determinar os princípios de justiça a orientarem a sociedade. Essa posição de igualdade já garante a característica eqüitativa da justiça, pois os princípios que orientam os julgamentos morais são escolhidos por pessoas livres e iguais, e devem ser igualmente observados por todos, uma vez que todos tenham participado dessa escolha.

Numa situação em que todos são igualmente livres e razoáveis, é possível imaginar que seja comum que todos queiram resguardar suas liberdades iguais numa convivência social. Isso assegura a satisfação dos projetos de vida. Uma vez que ninguém tenha acesso a informações sobre seu *status* social, não seria razoável supor que os indivíduos queiram arriscar e eleger liberdades desiguais, sob a possibilidade de ocupar uma posição menos privilegiada. Ao menos para o sujeito do liberalismo político, do qual, pelo menos o jogador já foi descartado. Dostoiévski em Monte Carlo não estaria no âmbito do político.<sup>23</sup> Tampouco o inveterado velho safado nos hipódromos da vida.<sup>24</sup>

Assim, os princípios de justiça frutos do acordo inicial são fundados na igualdade, tanto quanto tendem a defender tal igualdade entre os cidadãos. Esses cidadãos têm um âmbito

---

23 Alusão ao texto autobiográfico de Dostoiévski, o Jogador, em que relata as aventuras de um jogador que seria ele mesmo em Monte Carlo. Edição de Paz e Terra, Coleção Leitura.

24 Lembrando a figura de Charles Bucowski que em vários textos relata suas desventuras e sua paixão pela aposta em cavalos, especialmente em O capitão saiu para o almoço e os marinheiros tomaram conta do navio, editado pela L&PM.



individual em que opera a mais profunda liberdade de consciência: não é possível, então, vincular as pessoas a qualquer concepção de bem, sob pena de violar a mais profunda liberdade, além de privilegiar determinados grupos em detrimento de outros. O único valor, então, ao qual a justiça pode ser vinculada é a um valor igual para todos, que todos desejem de igual maneira. Esse valor é a liberdade, pois somente por ela todos podem ser considerados eqüitativamente, resguardadas suas diferenças pessoais em seu âmbito mais íntimo.

Dessa forma, a liberdade é priorizada pelos princípios de justiça: tanto porque é comum a todos na posição original, como porque é o que possibilita a igualdade entre os cidadãos depois de escolhidos os princípios. Logo, o princípio fundamental de justiça não é a satisfação de um bem, mas sim a garantia de iguais liberdades básicas, sem as quais os homens não podem formular e realizar seus projetos de vida pessoais.

No entanto, o que ocorre na justiça como eqüidade é a substituição da maximização do bem pela realização das iguais liberdades básicas. A justiça ainda estaria profundamente vinculada a um fim determinado. Resguardar as liberdades básicas justifica qualquer ação, até mesmo a omissão diante de uma injustiça. A liberdade como objeto principal da justiça remete a uma idéia de teleologia, ou seja, de um fim a ser atingido pela justiça. Então, a justiça não seria realizada por si, mas com o objetivo de resguardar as liberdades básicas. A consequência de uma ação entra novamente como critério de justiça na concepção eqüitativa: justas são as ações e regras que asseguram a realização das liberdades básicas iguais.

A justiça vinculada à promoção das liberdades básicas demonstra uma formulação de justiça substantiva, pois justa é a liberdade básica e não um procedimento, como na justiça kantiana. Essa justiça substantiva é vinculada à realização de um fim específico: tanto quanto no utilitarismo, em que o justo é a maximização do bem, na justiça eqüitativa, o justo é a realização igual das liberdades básicas. Nesse sentido, é próxima a justiça como eqüidade da justiça

utilitária. A justiça não seria realizada por si só, mas por resguardar um interesse comum a todos: as liberdades básicas. E mais, as liberdades básicas não seriam garantidas por si, mas com vistas à estabilidade social, estabelecendo termos eqüitativos de cooperação.

Além disso, tanto quanto o utilitarismo recorre à intuição para determinar o bem e a sua maximização como regra de justiça, a justiça como eqüidade utiliza argumentos intuitivos para determinar quais as liberdades básicas a serem asseguradas. As liberdades básicas, afirma Rawls, são aquelas sem as quais os indivíduos não podem realizar seus projetos de vida. Essa formulação ainda deixa largo espaço à intuição. Para restringi-la, Rawls propõe uma lista de liberdades básicas. Como é obtida tal lista senão por uso da intuição? Talvez por aquilo que na justiça eqüitativa seja conhecido por razão prática.

Outro aspecto de proximidade entre a justiça como eqüidade e o utilitarismo é própria justificativa que Rawls apresenta no início de sua teoria. Segundo ele, uma concepção de justiça deve ser aceita se suas conseqüências são preferíveis. Ora, dessa maneira a justiça como eqüidade não deveria ser aceita por si mesma, ou seja, não por seus próprios argumentos ou por sua formulação ser convincente. A aceitação da justiça como eqüidade estaria no plano do preferível, no qual o cálculo das conseqüências é idêntico ao cálculo utilitarista. Em suma, a justiça como eqüidade deve ser aceita não por suas próprias razões, mas por um argumento eminentemente utilitarista: uma vez que a justiça eqüitativa traga as melhores conseqüências possíveis, não há porque refutá-la.

Precisamos levar em conta suas conexões mais amplas; pois embora a justiça tenha uma certa prioridade, sendo a virtude mais importante das instituições, ainda é verdade que, em condições iguais, uma concepção da justiça é preferível a outra quando as suas *conseqüências* mais amplas *são mais desejáveis*. (grifo nosso) (RAWLS, 1993, 05)

Vale comentar ainda mais um aspecto em que a justiça como eqüidade se confunde com o próprio utilitarismo, relacionado com o segundo princípio da justiça que será posteriormente

detalhado. Para o momento, basta observar que a garantia das liberdades básicas iguais, sua formulação justifica a existência de desigualdades sociais, segundo o esquema:

Segundo Princípio: As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo:

a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, e (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.(RAWLS, 1993, 88)

Dessa maneira, o princípio que admite as diferenças sócio-econômicas estaria vinculado a uma condição de maior benefício aos menos favorecidos. Esse maior benefício pode ser compreendido como uma condição utilitária: as desigualdades são admitidas em nome de um bem maior, tal como as ações são justificadas no utilitarismo pela maximização dos benefícios, especialmente em relação à classe menos privilegiada. Com a devida ressalva de que o segundo princípio está hierarquicamente subordinado à realização do primeiro, o da liberdade. Assim, a tese do utilitarismo na justiça como equidade ficaria sensibilizada. Mas destaca uma questão: a que se não realizado o primeiro princípio plenamente, a teoria da concepção política de justiça pode acarretar uma espécie de utilitarismo político.

Ainda a justiça como equidade não foi suficiente para superar o intuicionismo. Embora apresente o critério de ordenação serial dos princípios, esse critério "reduz nossa dependência em relação aos juízos intuitivos, e não eliminando-os completamente." (RAWLS, 1993, 48). De forma que o próprio Rawls assume o recurso a argumentos intuitivo até mesmo para a determinação dos princípios de justiça, conforme abordado adiante.

Outro elemento crítico na justiça equitativa é abrigado em seu pilar fundamental. Na posição original, em que os indivíduos irão escolher os princípios de justiça a serem socialmente aplicados, somente indivíduos racionais e razoáveis podem escolher os princípios de uma justiça equitativa. Na tentativa de fugir a uma justificação metafísica, Rawls supõe que os indivíduos somente podem desenvolver tais características morais por um processo de aprendizado,

convivendo em uma sociedade fundada em instituições justas. Como podem os indivíduos formar seu caráter moral antes mesmo de conviverem em instituições? Assim, as bases da teoria da justiça sofrem de uma circularidade latente.

Com o uso de argumentos utilitaristas para conquistar aceitação a sua teoria, bem como na própria formulação dos princípios que orientam a concepção de justiça como equidade, por um lado, e por outro admitindo a impossibilidade de eliminar completamente o recurso à intuição em uma teoria moral, Rawls, com sua teoria da justiça equitativa, propõe uma alternativa às concepções clássicas apoiando-se nas próprias. Ou melhor, sua alternativa representa, na verdade, mais uma tentativa de conciliação entre teorias opostas, a fim de ganhar adesão de ambas, sem conseguir, como se propôs, a superação do utilitarismo. Esse fato irá repercutir em toda a teoria, principalmente no que se refere aos direitos fundamentais. Assim, a justiça equitativa é uma via conciliatória, que se apoia tanto em premissas utilitaristas como intuicionistas.

#### 1.3.4 Esclarecimentos sobre as liberdades a serem realizadas

Pela ordenação serial, como visto anteriormente, somente deve ser aplicado o segundo princípio após a satisfação das condições apresentadas pelo primeiro, superando a indeterminação da prioridade característica do intuicionismo. Essa prioridade confere a certeza de que nenhuma liberdade básica será violada, mas somente limitada por outra liberdade básica.

As liberdades básicas só poderiam ser limitadas por outra liberdade básica, com vista a formar um sistema coerente e igualitário de normas.

O primeiro (e preponderante) princípio assegura as liberdades básicas de maneira igual aos cidadãos. As liberdades garantidas por esse princípio são aquelas sem as quais o sistema público de regras estaria fadado a sucumbir. Portanto, não é qualquer apelo à liberdade que será

tutelado pelo primeiro princípio, mas somente as consideradas essenciais. Dessas liberdades essenciais, Rawls elabora uma lista exaustiva:

É essencial observar que é possível determinar uma lista dessas liberdades. As mais importantes entre elas são a liberdade política (o direito de votar e ocupar um cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a proteção contra a opressão psicológica e a agressão física (integridade da pessoa); o direito à propriedade privada e a proteção contra a prisão e detenção arbitrárias, de acordo com o conceito de estado de direito. (RAWLS, 1993, 65)

Partindo dessa listagem, as liberdades civis e políticas devem ser asseguradas igualmente a todos, podendo ser limitadas umas pelas outras. Outras liberdades além destas, como a liberdade de contrato, não estariam albergadas pelo primeiro princípio, devendo obedecer suas determinações e sujeitas ainda às limitações do segundo princípio.

Os direitos e liberdades básicas referidas no primeiro princípio são definidos conforme regras públicas, garantidas pelas principais instituições sociais. Essas instituições, orientadas pelo primeiro princípio devem aplicar igualmente suas regras, de forma a permitir "a mais abrangente liberdade compatível com uma igual liberdade para todos" (RAWLS, 1993, 68). O limite de uma liberdade básica seria a incompatibilidade com outra. Não seria possível justificar, por exemplo, agressões promovidas por grupos de extermínio raciais pela liberdade de consciência das pessoas desse grupo, uma vez que entra em choque com o princípio da integridade física igualmente válido para todos.

As liberdades básicas seriam prioritárias na concepção de justiça de Rawls, pois cada indivíduo possui um conjunto de liberdades inalienáveis e por isso formulam princípios para a cooperação social. A limitação de uma liberdade só pode decorrer do choque com outra liberdade básica. A prioridade da liberdade fornece uma formulação final dos princípios de justiça na "Teoria", qual seja:

Primeiro Princípio: Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente

sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdade para todos.

Segundo Princípio: As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo:

(a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e

b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.

Primeira Regra de Prioridade (a Prioridade da Liberdade)

Os princípios de justiça devem ser classificados em ordem lexical e portanto as liberdades básicas só podem ser restringidas em nome da liberdade. (RAWLS, 1993, 333)

É pelo recurso à prioridade da liberdade que Rawls impede que em nome do bem comum sejam violadas liberdades individuais. Essa prioridade é sustentada por uma ordenação lexical, como recurso de satisfação total de um princípio antes de aplicar o outro. Com essa ordenação Rawls supera também a indeterminação das teorias intuicionistas, oferecendo um critério de prioridade que, embora também use da intuição para ser afirmado, reduz os espaços para determinações intuitivas na avaliação da justiça institucional.

A prioridade da justiça sobre o bem, ou da liberdade assegurada pelo direito sobre as satisfações gerais é a característica central da concepção de justiça como equidade, conforme o próprio autor. A consequência dessa ordenação lexical é que as iguais liberdades básicas devem ser o primeiro objetivo das instituições. Assim, a igualdade da posição original seria preservada e os limites das liberdades básicas seriam justos e publicamente acordados e conhecidos. Dessa maneira os indivíduos teriam uma base para a determinação de suas expectativas legítimas (RAWLS, 1993, 257), pois cada um saberia o que esperar do sistema e o que esperar do outro. Tal prioridade reflete, portanto, nas instituições do estado de direito, conforme demonstrado a seguir.

O segundo princípio é o cerne da igualdade democrática, na qual a concepção de justiça como equidade encontra suas raízes (RAWLS, 1993, 70). Esse princípio surge da combinação

possível entre o princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades com o princípio da diferença (RAWLS, 1993, 79).

A igualdade eqüitativa garante oportunidades semelhantes a indivíduos semelhantes, independentemente de sua posição inicial na sociedade. Assim, indivíduos com os mesmos talentos e igual disposição em desenvolvê-los poderiam atingir a mesma posição, sendo indiferente sua classe social de origem. Seguindo tal procedimento, o resultado será justo. É o que se pode compreender da noção de justiça procedimental pura, devendo a distribuição dos bens obedecer ao sistema público de regras que deve satisfazer as expectativas dos indivíduos pelo sistema abrangidos.

O princípio da diferença admite e justifica as desigualdades na distribuição dos bens primários, compreendidos como renda e riquezas. A distribuição dos bens primários não necessariamente será igual, podendo ser permeada por desigualdades. As desigualdades econômicas e sociais somente se justificariam no caso de representar vantagem para o indivíduo em pior situação<sup>25</sup>.

Esse princípio da diferença surge da incerteza característica da posição original aliada à promoção do bem individual, que é a racionalidade que orienta a escolha dos princípios. O contratante deve imaginar a possibilidade de desigualdades na estrutura de divisão de bens primários. Se tais desigualdades representarem para si um benefício maior do que participar de uma sociedade igualitária, ainda que ocupe o segmento menos favorecido, então as desigualdades seriam aceitas.

Por esse princípio é que a igualdade inicial pode ser abandonada. Sendo mais vantajosa uma situação de desigualdades para os indivíduos menos beneficiados, então é aceita a estrutura

---

25 De acordo com o princípio da diferença, a desigualdade é justificável apenas se a diferença de expectativas for vantajosa para o homem representativo que está em piores condições, neste caso o trabalhador representativo não especializado.

básica da sociedade como justa. Os benefícios oriundos das diferenças devem ser amplamente distribuídos pelas instituições, fundadas no interesse de todos e na igualdade de oportunidades.

Assim, o segundo princípio ganha uma nova formulação:

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (RAWLS, 1993, 88)

Rawls ainda supõe uma ordem lexical dentro do segundo princípio (RAWLS, 1993, 95), pela qual a condição "a" deve ser satisfeita antes de considerar a possibilidade de "b". Ou seja, há uma ordenação na aplicação das regras, segundo a qual a igualdade equitativa de oportunidades está sujeita aos benefícios possíveis aos menos favorecidos. Isso o aproxima de uma concepção utilitarista, segundo a qual a ação moral deve ser avaliada por suas conseqüências. Se melhores os resultados de uma sociedade desigual, então esta é justa e legítima.

Ainda visando equilibrar as desigualdades é formulado o princípio da reparação, segundo o qual "as desigualdades imerecidas exigem reparação" (RAWLS, 1993, 107). Essas diferenças imerecidas podem ser identificadas às desigualdades de dotes inatos ou de posição social original. A reparação visa reduzir o impacto das contingências, buscando a igualdade. As instituições seriam injustas ao desconsiderar a reparação como exigência da justiça, incorporando as arbitrariedades naturais. Entretanto, muitas das disparidades não são naturais, mas sim aprovadas pelo próprio sistema. A esse problema Rawls não apresenta solução.

Esses são os princípios de justiça que devem ser seguidos pelas instituições básicas de uma sociedade bem ordenada, entendida como aquela que garante as liberdades e possibilita aos indivíduos a realização de seus projetos pessoais de vida. São as instituições dessa sociedade que conferem direitos, deveres e promovem a distribuição social dos bens. A forma como tais instituições constituem um arranjo harmônico é a estrutura básica da sociedade. Por isso a necessidade em abordar tais conceitos, para então verificar quais os direitos são fundamentais



para Rawls, bem como sua fundamentação e defesa, podendo até observar a função de tal ordem de direitos na sociedade.

O que a justiça como equidade pretende é possibilitar a convivência pacífica entre as mais diversas doutrinas por meio dos princípios de justiça. Esses princípios devem respeitar a diversidade das doutrinas morais abrangentes, orientando a organização das instituições fundamentais da sociedade. Por isso devem ser reconhecidos como mais adequados princípios pelas partes, naquela situação original de igualdade e liberdade<sup>26</sup>.

Esses princípios são destinados às instituições básicas. Estas são responsáveis pela distribuição das liberdades básicas, pela atribuição de direitos e deveres, assim como atende à exigência de igualdade.

Os princípios de justiça ajustados são direcionados às instituições básicas de uma sociedade, as quais têm por objetivo regular e possibilitar a cooperação entre seus membros, divididos por diversas e conflitantes doutrinas filosóficas, morais e religiosas.

Os princípios manifestam o conteúdo da concepção política de justiça, que garante direitos, liberdades e oportunidades básicas, com prioridade das liberdades fundamentais. Estas são os meios para que os cidadãos possam realizar suas capacidades racionais e razoáveis. Essa concepção resguarda também a igualdade, por meio das igualdades equitativas e do princípio da diferença.

Ainda a concepção pública da justiça estaria presente nas convicções refletidas, ou o que anteriormente foi definido como princípios implícitos em uma cultura democrática, que formam um fundo de princípios comuns implicitamente reconhecidos por todos, sejam quais forem suas

---

26 (...) a justiça como equidade procura arbitrar entre essas tradições conflitantes propondo, primeiro, dois princípios de justiça que sirvam de diretrizes para a forma pela qual as instituições básicas devem realizar os valores de liberdade e igualdade; e, em segundo lugar, especificando um ponto de vista com base no qual esses princípios sejam considerados os mais adequados do que outros princípios conhecidos de justiça à idéia de cidadãos democráticos tidos como pessoas livres e iguais (RAWLS, 2000, 47)

doutrinas pessoais. Os cidadãos, então, teriam um critério público de julgamento da justiça das principais instituições.

A justiça como equidade procura, portanto, uma concepção de justiça que pode ser compartilhada por todos, gerando um acordo político racional. Por ser racional, esse acordo abrange a todos os seres humanos. Para tanto, a concepção de justiça deve guardar certa independência de qualquer doutrina particular, uma vez que não seria possível a um seguidor de uma doutrina oposta aceitar racionalmente uma justiça fundada naquilo que não aceita, ou em interesses particulares de um determinado grupo, hipóteses em que a equidade seria rompida<sup>27</sup>.

A concepção política de justiça busca o apoio do que Rawls chama de consenso sobreposto para gerar tal acordo político. Esse consenso surgiria em meio às divergentes doutrinas razoáveis, que teria alguns pontos em comum, como o interesse em assegurar a liberdade e a igualdade dentre os cidadãos. Assim é que Rawls apresenta a principal diferença de sua concepção política de uma concepção moral. Enquanto esta é pautada em doutrinas morais, filosóficas e religiosas particulares, sem a possibilidade de um acordo entre as diferentes doutrinas, a concepção política concentraria esforços em uma formulação objetiva que pudesse ser aceita por qualquer doutrina razoável, possibilitando um espaço de convivência público, mantendo, entretanto, as diversas doutrinas livres particularmente.

Por isso, a concepção política de justiça busca um conteúdo pautado em idéias fundamentais implícitas na cultura pública de uma sociedade e em princípios implicitamente reconhecidos. Nesse ponto Rawls conta com um senso comum, em que estaria inscrita a concepção política de justiça razoável, vinculada às convicções refletidas dos cidadãos, fundadas em uma espécie de equilíbrio refletido. Nesse equilíbrio, estão presentes as idéias mais gerais e

---

27 O objetivo da justiça como equidade é, por conseguinte, prático: apresenta-se como uma concepção de justiça que pode ser compartilhada pelos cidadãos como a base de um acordo político racional, bem-informado e voluntário.

comuns dos cidadãos. Nesse senso comum de justiça estaria compreendido um regime constitucional (uma vez que a segurança é importante para a garantia da liberdade). Os demais conteúdos valorativos seriam entregues ao domínio das doutrinas abrangentes, que constituem uma espécie de pano de fundo sobre o qual as instituições sociais se desenvolvem, orientadas pela concepção política.

Então o objetivo das instituições sociais seria a defesa dos princípios da justiça política. Essas instituições regulam os termos em que se dá a cooperação social, compreendida como atividade socialmente coordenada por normas de reconhecimento público. A concepção política de justiça influencia diretamente as instituições políticas, como base dos princípios públicos de justiça.

Considerando o caráter público da concepção política de justiça e sua auto-sustentabilidade pautada no equilíbrio refletido, constitui-se como um ponto de vista publicamente reconhecido, pelo qual todos os cidadãos poderiam assegurar uma sociabilidade tranqüila e pacífica, por meio de instituições justas.

Pela concepção política as instituições e a maneira pela qual são organizadas são determinadas pelos cidadãos, qualquer que sejam seus interesses ou doutrinas particulares. Surge um espaço público de convergência entre as doutrinas para a discussão da base comum da cooperação social. Do debate público surge uma espécie de razão pública, que é a razão pela qual os acordos públicos devem ser orientados. Somente por meio da razão pública é que os indivíduos podem passar do nível de abstração geral dos princípios de justiça e concretizá-los em instituições justas. Assim, a razão pública é um elemento constitutivo das instituições básicas da sociedade.

### **1.3 A noção de pessoa na teoria liberal de Rawls**

A concepção política de justiça se realiza com a concretização de seus princípios. Esses princípios de justiça são determinados em um momento de profunda igualdade entre os homens chamado posição original. Essa igualdade é assegurada pelo “véu de ignorância”, expediente utilizado para recobrir tudo o que possa determinar os juízos sobre a justiça, ou seja, para excluir da decisão tudo o que não seja aceito como racional e válido para todos os sujeitos.

Sob esse “véu”, espesso o suficiente para encobrir preferências e concepções de bem, projetos pessoais de vida, enfim, circunstâncias que possam afetar os juízos racionais, existem homens.

Esses sujeitos são o ponto de partida e de chegada da concepção política de justiça. Embora o justo determinado por essa concepção seja somente aplicável ao âmbito das instituições sociais, políticas e econômicas, os princípios que orientam a escolha do justo são determinados por sujeitos, os destinatários das decisões públicas.

Pelos princípios de justiça serem emitidos por cidadãos livres e iguais na posição original, pode-se pensar que a justiça como equidade parte de uma idéia de sujeito, sem a qual não é realizável. Ou seja, se os sujeitos que formam a sociedade não obedecerem determinados requisitos mínimos, é pouco provável que se tenha uma sociedade liberal bem ordenada.

Isso faz pensar que no liberalismo político de Rawls, assim como no contratualismo moderno (e em outras teorias não apenas da modernidade também) há uma noção de pessoa. No entanto, o problema não é existir uma noção de pessoa, mas que esta seja suficientemente fechada a ponto de excluir do âmbito da discussão política determinadas figuras. Ou ainda, lembrando o abade William de Bakersville em *O nome da rosa* (ECO, 1994, 105), a questão é porque os livros da biblioteca foram escondidos; ou ainda, porque certos discursos não são permitidos.

O problema surge quando essa noção de pessoa a que se liga qualquer estrutura sobre o político se fecha e passa a excluir sujeitos que não comportem certas características. Especialmente enquanto o liberalismo luta por manter as liberdades básicas, como a de pensamento e expressão. A meta, nessa altura do discurso, é simplesmente oferecer ou descrever (na medida em que isso é possível sem haver a intromissão da autora no pensamento de Rawls) o sujeito político que fundamenta essa estrutura política de uma sociedade liberal. As críticas são deixadas para outro momento, para convidar o leitor a seguir um passo mais adiante. Talvez mesmo, o mais importante da teoria de Rawls não seja mesmo onde se discute as instituições políticas.

Para que a concepção política de justiça possa ser efetivada, para que seus princípios possam emergir dessa situação inicial hipotética, o liberalismo precisa de sujeitos com certas convicções morais. Além de se considerar livre, ou seja, desvinculado de qualquer amarra política que possa influenciar seu juízo, e entre iguais, seres igualmente situados em uma posição de mútuo desinteresse e desconhecimento de certas condições particulares, os sujeitos ainda devem considerar-se mutuamente, para fins de estabelecer termos de cooperação eqüitativos.

Isso significa afirmar que, na posição original não basta que os sujeitos estejam sob o véu de ignorância: é indispensável ainda uma espécie de senso moral que aponte para o outro, de forma a estabelecer termos de mútua cooperação.

Então não basta a racionalidade para guiar a escolha dos princípios de justiça: é preciso ainda uma ponderação pela qual o indivíduo não considere a sociedade como um meio exclusivo para a realização de seus objetivos. Essa é uma carga moral que, como sustentado anteriormente, aproxima a teoria da justiça eqüitativa de uma doutrina moral, posto que baseada em um sujeito que considera o outro como externo, como objeto de apreciação e não a sociedade como sujeitos que se reconhecem mutuamente. Que se constituem mutuamente.

Outra faceta moral do sujeito do liberalismo seria a motivação. Na posição original, os princípios de justiça mais justificados seriam aqueles escolhidos dentre pessoas motivadas unicamente por seu interesse próprio, cobertas pelo “véu de ignorância”, que não lhes permitisse acessar suas concepções particulares de bem, sua futura posição social, seus talentos e capacidades particulares.

Ora, se os sujeitos da política em Rawls não tem conhecimento de seus interesses pessoais, se agem por um “senso de justiça” numa perspectiva de forte igualdade moral, então há premissas morais fortes nos sujeitos políticos. Não só morais, mas motivos que excluem sujeitos que não comportam as mesmas motivações que os liberais para a tomada de decisões.

Com isso, o que acontece seria a fundação de uma sociedade liberal sobre premissas morais fortes, o que faria do liberalismo mais que uma construção política, uma teoria moral da política, assumindo os riscos de exclusão do espaço de debates de sujeitos que nem mesmo puderam chegar a ser refutados pelo espaço público. O que se tenta construir é uma noção bastante estável das instituições políticas: entretanto, o se atira o bebê junto com a água do banho, dado o fechamento da sociedade a determinados argumentos não correspondentes à moralidade necessária para sustentar tal estrutura de princípios de justiça.

Por exemplo, pessoas que não desejassem ser consideradas igualmente, por reconhecerem suas diferenças, jamais poderiam ser sujeitos do estrito ambiente político da sociedade bem ordenada. Ou ainda aquele que não aceita a noção de escolha, ou de racionalidade estaria automaticamente excluído do liberalismo, sem mesmo apresentar-se ao político, antes de qualquer argumento. Figuras essas que vêm questionar a existência de uma racionalidade comum a todos os sujeitos que possa orientar decisões, ao invés de simplesmente justificá-las.

O propósito, nesse momento do discurso, é simplesmente verificar as características gerais desse sujeito que constitui a sociedade bem ordenada do liberalismo político, e que

fundamentam esse sistema que, com um discurso de segurança das liberdades, perpetua a exclusão e opressão, formulando novas normalidades, sem criticar as invenções a que prendem os sujeitos.

## II ARQUÉTIPOS DA EXCLUSÃO: *LOGOS* HERACLÍTICO, CÉTICOS, SOFISTAS, TRÁGICOS E JOGADORES

Se a razão pode oferecer critérios unívocos para a resolução das questões humanas, para fundamentar a moralidade pela qual todos orientariam suas ações, então antes de uma crítica era preferível uma investigação acurada sobre essa razão universal, a solução dos problemas humanos. Entretanto, a dúvida paira no ar. Resta um espaço em que a razão não consegue elaborar critérios infalíveis diante do homem. Talvez porque, humana, a razão não seja divina. E se os deuses são contados pelos homens, mesmo que fosse divina ainda seria humana. A própria racionalidade, que vive no homem, não se apresenta mais completa, ou menos falível que o próprio ser. Diante disso, um espaço não para o irracionalismo, mas para a vivência dessa falibilidade da razão – um lugar para um *logos* discursivo, fugidio, múltiplo e desconcertante. O abismar-se, tanto o espanto como o atirar-se contra o vazio do despenhadeiro. Despregar do sentido moderno da razão para o *logos* antigo, muito mais vasto que um procedimento para o devendar do objeto.

É na infalibilidade do conhecimento através da razão que os pilares dos edifícios da moralidade são sustentados. Pelo menos no sujeito do liberalismo político rawlsiano, que tem uma moralidade política orientada pelos ditames da racionalidade. Os seres racionais entram em acordo sobre os princípios de justiça e forjam um critério certo para a tomada de decisões. Critério que acaba excluindo uma série de figuras do ambiente da *pólis*, pois aqueles que não atingem os princípios de justiça não são racionais, não satisfazem as condições ideais para tomarem assento na sociedade bem ordenada. A receita com a qual Aristóteles usou da razão para silenciar os céticos e sofistas (ARISTÓTELES, 1965), continua sendo usada atualmente, para a exclusão dos sujeitos das decisões



políticas dentro da doutrina que defende a liberdade. Assim como aquele que defende a verdade acaba contra ela investindo.

É nesse sentido que a razão é compreendida de maneira dogmática. A incontestabilidade da razão representa o temor do filósofo em se encontrar diante do abismo. De não ter saídas cômodas: voltar atrás ou saltar.

Diante do dilema da razão, de dar um passo atrás ou lançar-se ao nada, nas palavras de Nietzsche, Heráclito de Éfeso preferiu o lançar-se: o viver com *logos* traduzível somente pela contradição que o constitui (NIETZSCHE, 1995, §9-13). O desprezo pela segurança de um mundo maciço e opaco, um círculo completo e fechado de Parmênides (PARMÊNIDES, 1992, fr. VIII), lança o discurso não com um padrão externo de verdade: antes, uma formulação internamente dúbia, aberta ao Discurso. Esse é o desprezo de Heráclito pelo vulgo, pelo comportamento padrão dos seres que desejam fundar uma certeza fechada sobre o fugidio, sobre o devir. (HERÁCLITO, 2000, fr.49a) Assim, Heráclito constrói um *logos* como organização dos seres e das palavras que os faz elevar-se do conhecimento particular (*idian phronesin*) para o com-um, ou que possibilita um sujeito erguer-se acima dos sentidos e transgredir o limite do ser em direção ao conhecimento do devir (HERÁCLITO, 2000, fr.2).

Se os fragmentos de pensamento heraclitiano que restaram podem fornecer uma visão política, essa seria a interpretação de uma política como discurso, como aquilo que transforma uma série de homens vulgares em com-um, partes de uma unidade que em todos pulsa, de forma fugidia e em constante movimento. Esse *um* não é apreendido em qualquer discurso particular, mas está realizado em todos os que preservam seu fluir. Entrar e não entrar no mesmo rio<sup>28</sup> (HERÁCLITO, fr.

---

28 Fragmento 49a, segundo a tradução de Gerd Bornheim: “Descemos e não descemos nos mesmos rios; somos e não somos.”. A mesma tradução é dada por José Cavalcante de Souza. Para Damião Berge o fragmento referido seria “Para dentro dos mesmos rios descemos e não descemos, somos e não somos.”. No presente trabalho será privilegiada a tradução do grego de Gerd Bornheim, apesar de suas adaptações para a compreensão do fragmento em português.

49a) traz a incerteza quanto ao ser, pois nem o rio e nem nós seremos os mesmos, desconstruindo as tentativas de explicações ontológicas e dogmáticas. Devolve à política sua característica mais marcante: a possibilidade do discurso. E mais, um discurso aberto à unidade constituída por todos. Não há qualquer critério que possa obrigar o discurso a seguir determinada fórmula expressa, senão a obediência ao Discurso, ao que é com-um<sup>29</sup>, o que é geral (HERÁCLITO, 2000, fr. 2): espaço de criação em que o outro assume um papel mais importante do que espectador e limite do discurso. Ele é parte do com-um do qual o que diz faz parte. Assim, o ouvinte faz parte do que é falado. Só o vulgo acredita em conhecimento particular, em cisão do conhecimento, em que um só pode conhecer aquilo que os demais ignoram. Essa noção particular de conhecimento é equivocada para Heráclito. O conhecimento mesmo é aquele que é com-um, que está em todos como discurso e movimento<sup>30</sup>.

Pelo *logos* homens e deuses se igualam: o poder criador roubado por Prometeu e entregue ao ser humano<sup>31</sup>, a palavra, o caleidoscópio do ser. Depois disso, nenhuma ordem cósmica seria a mesma. A perturbação de criar o discurso através do mundo e fazer nele se realizar é a lição alquímica aprendida pelo homem, que o constitui como espécie e como indivíduo.

Razão: maneira pela qual se conhece o mundo, objetos são constituídos e se forjam os seres. É através da racionalidade que os homens no liberalismo mais que escolhem princípios: fundam a si mesmos. O grande problema é que esta se apresenta como uma razão da certeza, como a razão do

---

29 O com-um não deve ser confundido com o vulgo, desprezado por Heráclito. O com-um é a unidade, é a origem de todos os discursos, é o próprio movimento incessante a que o ser está submetido. Isso é a compreensão do com-um, diferente do vulgo que acredita apreender a coisa a partir de um momento de seu incessante movimento.

<sup>30</sup> “Por isso, o comum deve ser seguido. Mas a despeito de o *logos* ser comum a todos, o vulgo vive como se cada um tivesse um entendimento particular”. Heráclito critica a noção de que o conhecimento possa ser particular. Não que as sensações não possam produzir um conhecimento, que por ligado aos sentidos, só pode se dar em esfera particular. No entanto, o verdadeiro conhecimento transcende as sensações, pois o movimento está escondido em cada coisa. Muitas vezes o movimento não está aparente: pelo contrário, o ser parece findo e estático. É então que o sujeito de conhecimento precisa superar o que lhe aponta os sentidos e notar o “fogo” que consome e transforma o ser.

<sup>31</sup> “Pero de eso no hablo, porque enteradas de ello están; escuchen, en cambio, las desdichas de los hombres y como torné en seres conscientes, aptos a pensar, a quienes eran antes como niños; lo cual no es les aduzco en son reproche, pero sólo por mostrar con qué buena voluntad se lo di (...) Saber debes, en fin, que no hay humana arte que en Prometeo no tenga su principio.” (ÉSQUILO, 2004, 290-2) Aqui um trecho da peça *Prometeu acorrentado*, em que Ésquilo relata a importância de Prometeu para os homens; como seu suplício por ter concedido o fogo aos homens os libertou do jugo dos deuses. De como toda a arte, todo o fazer, e inclusive toda a palavra e a razão humanas são

vulgo que acredita apreender um ser em sua essência, sem notar nela o movimento incessante que a abre para o com-um, para o Discurso.

A razão em Heráclito se revela como discurso, que pode atingir a verdade se preservar o movimento que é o com-um. Já para os céticos, nem mesmo tal movimento pode ser afirmado. Para eles nem mesmo é possível afirmar que nada pode ser afirmado. Pois o que o ceticismo vem questionar é justamente a verdade sobre algo.

Tanto quanto o cético, o sofista também questiona a verdade universal sobre algo. Protágoras, quando afirmou que “o homem é a medida de todas as coisas” (ARISTÓTELES, 1969, 1009a) revelou que todo o conhecimento é subjetivo (VERDAN, 1998, 13). Ora, se o homem é a medida de todas as coisas, não há que se falar que uma coisa possa ter uma essência universal. Se não pode ser assim, então não há que se supor uma verdade objetiva sobre qualquer coisa. Eis a base do relativismo sofístico que ecoa no pensamento cético.

Há uma certa relação entre céticos e sofistas. Restrita ao relativismo dos juízos, mas não há relação em suas posturas de vida. Enquanto o sofista utiliza desse relativismo para sustentar teses convenientes aos seus interesses, o cético simplesmente promove a suspensão do juízo: ora, não há o que decidir quando não há critérios para tal. De um lado oportunismo, do outro *afasia* ou acomodação.

O que importa para o presente discurso é que ambos têm sérios problemas com a racionalidade dogmática, inquestionável, uma vez que a razão não seja capaz de oferecer critérios para desvendar a verdade.

Como o ser é? Dois modos de responder possíveis: ou qualquer resposta é possível, assim nenhum critério de verdade é considerado pelo cético, ou a ontologia, pelo lado aristotélico. A Metafísica, aliada para dissecar a razão, traz sua marca – refuta a tese do cético – ou daquele a quem

Aristóteles leu como cético, e o expulsa do mundo dos homens, condenando-o à vida vegetal. A não aceitação do princípio de não contradição<sup>32</sup> condena o sujeito ao silêncio, única forma de não refutar, evitar a contradição e, portanto, não aceitá-lo. Uma prova indireta para o funcionamento da razão. Por outro lado, o ceticismo ainda resvala numa ontologia, ainda que desvalorizada, retoma seu valor pelo espaço para o filósofo defender sua tese ontológica. É como a noção de progresso – moderna – e de decadência – antiga: opostas, mas uma continuidade da outra, pois a binaridade da consideração do tempo não foi transgredida. Assim é tratada a razão: ou o princípio de não contradição é absolutamente válido e explica a racionalidade, da qual enquanto linguagem não pode dele se desligar, ou é absolutamente negado pelo absurdo – a contradição total de dizer “o que é não é”, ou “a verdade não existe”. O balançar do dedo de Crátilo<sup>33</sup>.

O que o ceticismo deixa passar ao léu é que o problema de uma alternativa ao princípio de não contradição exige um ponto de vista não binário, ou seja, que a verdade exista ou não. Ou ainda que a linguagem se utilize do artifício da contradição, ignorando o movimento por trás das palavras. Dessa forma, uma perspectiva de contestação da racionalidade dominante não pode somente romper com o princípio de não contradição: precisa entrar no pensamento e na linguagem e aí romper com a estrutura binária. Pois afirmar a invalidade de algo é, de certa maneira, aceitar que seja válido.

Tal estrutura da razão continua a ser reproduzida no pensamento filosófico – e de tão viva, salta aos olhos com uma nova roupagem. O homem, linguagem, vivendo sob a égide do princípio de não-contradição simplesmente não consegue evitar suas condições – as condições de uma fala que já toma por base o legado do funcionamento do princípio de não contradição. Até mesmo a refutação do falibilista – releitura do cético – é a mesma refutação do vegetal sofisticado.

---

<sup>32</sup> Princípio formalizado por Aristóteles como funcionamento do conhecimento racional, expresso no Livro Gama da *Metafísica*. É expresso pela seguinte formulação: se algo é, é, se não é não é e não é possível ao que é não ser, tanto quanto é impossível ao não ser ser, senão este já seria. Duvidar de tais proposições é demonstração de um raciocínio mal educado que exige demonstração de tudo ao infinito (ARISTÓTELES, 1969, 1006a)

Remontar os argumentos de Aristóteles contra o cético, e de Sócrates nos diálogos platônicos contra o sofista deixa a mostra que das teses nenhuma foi eficiente para retrabalhar o conceito de racionalidade dual. Em todas as teses, o momento estático – a negação do movimento – prepondera de maneira absoluta, como que encobrindo o movimento da razão. É como se o ser garantisse seu estatuto como ser por só um de seus momentos, uma fotografia para a qual não posou: de um momento, afirma-se absolutamente que este é, ignorando o devir, o movimento que define todos os entes.

Mesmo essa noção de movimento é muito cara ao pensamento, sobretudo o antigo. O movimento incessante do rio não é um movimento qualquer – é um movimento ordenado, que faz dele um rio, senão qualquer outra formação poderia ser: uma lagoa, quem sabe. Assim as palavras funcionam para Heráclito, sob uma ordem não arbitrária, mas que de acordo com o com-um realiza o Discurso por meio dos vários discursos. Da mesma maneira que rio tem um movimento próprio, que dele faz um rio. Os rios fluem, mas ainda são rios. O fluir do rio é o que lhe garante ser rio. “O transformar é o dar a forma”. Eis o problema do ser.

Problema este que reflete diretamente no direito. Tomando por suposto que o direito se desenvolva em meio à linguagem (embora não se limite somente a esse aspecto, como toda a atividade da linguagem), toda a questão que interfere no domínio da linguagem é de interesse para o direito. No mínimo, se tomado o direito como sistema de regras, temos aí sua ligação direta com a linguagem – no dizer de Wittgeinstein, em suas *investigações filosóficas*. Avaliar a deficiência cognitiva da linguagem, seus pontos de fuga é avaliar a obra que é o direito. Criticar a cognoscibilidade plena almejada quando se atira pela janela a possibilidade do não ser é avaliar os limites da atividade jurisdicional, como mais uma das atividades de conhecimento do homem.

---

33 Para não se contradizer e nem fazer parte do mundo da razão, Crátilo, o sofista, suspendeu o juízo e apenas balançava o dedo como maneira de argumentar. Ver sobre em Diogenes Laértios, em sua obra *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*.

Assim é que o ser é e não é nos fragmentos de Heráclito. Da mesma forma esses homens que dizem ser não são senão no com-um. Para os céticos, esse sujeito que afirma ser não pode dizer que é, pois o verbo ser ainda não está resolvido. Não há momento da racionalidade que se possa comprovar: não há critério para dizer se esse ser que é é ou simplesmente se faz ser pela palavra.

Pela mesma dúvida do cético, o sofista também não compartilha desse sujeito de racionalidade. Os sofistas, entre eles Górgias, não pensam o ser pois o ser não pode ser. E se fosse ele não pode ser alcançado pela razão. Se é alcançado pela razão, não pode ser descrito<sup>34</sup>. E se assim é, então não há que falar em um sujeito racional. O sujeito pode apresentar as mais diversas máscaras, e nunca será definitivamente um ou outro.

As certezas promovidas pela razão também são um problema diante do herói trágico. Esse elemento, construído nas tragédias gregas, e que transcende a dualidade entre ficção e real, vem a romper com tal estrutura da razão. O herói trágico é aquele que transcende a culpa moral a que nos submetemos, ou as relações de causalidade. Ou seja, o sujeito trágico é aquele que conhece o sucesso e o fracasso não em virtude de uma falha moral, pois está acima desta. Mas sim por uma simples “falha” trágica<sup>35</sup>. Embora possa tomar suas decisões, e usar da razão para esse fim, qualquer que seja sua decisão já estará condenado. É o caso a que nos deteremos na vasta literatura trágica antiga, o de Orestes, relatado na Oréstia de Ésquilo<sup>36</sup>. Acompanhar como Orestes não tinha escolha que lhe

---

34 No *Tratado do não-ser*, de Górgias. Na seção em que se constitui o arquétipo do sofista (3.3) serão abordados os argumentos que levam às conclusões aqui explícitas.

35 Aristóteles, nesse ponto, é tomado no seu Livro XII da *Poética*. Nesse livro traz a separação entre a falha moral e a falha trágica. Enquanto aquela atribui culpa e responsabilidade segundo relações de causalidade, a falha trágica foge a qualquer explicação definida como causa – efeito. É somente uma abertura ao imponderável, àquilo que não está passível a uma explicação lógica, tal como as desventuras de Édipo – a que penas ele pagava, que mal teria ele feito para ser digno de tamanha sentença pelo destino? Ele mesmo se pergunta na Trilogia Tebana de Sófocles. A que penas expiava? Édipo, tanto quanto Orestes não teriam cavado sua própria culpa – não a culpa como relação pura e simples de causalidade. Não se nega aqui a tese de que o herói trágico seja dotado de vontade- mas sua vontade é impelida pela necessidade (*anánke*) de agir. Ou seja, o herói trágico não tem como escolher entre as muitas possibilidades a não ação. Precisa agir, e qualquer ato vai acarretar, de toda a maneira, o ruir de seu destino. Para o tema da vontade na tragédia grega, e a tese da ação por necessidade, o texto de Jean Pierre Vernant, *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, é bastante relevante.

36 Ésquilo (525-456 aC), se é que constitui elemento importante para a obra a vida de seu autor, viveu um período de muitas mudanças em Atenas: viveu a derrocada da aristocracia, o estabelecimento da tirania e em 510 aC a

assegurasse a vida, qualquer decisão importaria em assumir grande a morte, faz com que se abra uma situação em que a racionalidade do sujeito rawlsiano não ofereça critério para decisões. Assim, o herói trágico recorre não apenas a sua racionalidade, mas também é lançado ao destino recorrendo aos deuses, ou aqueles que extrapolam as explicações racionais.

Construir esses quatro elementos nos textos antigos é o intento de todo esse trecho do discurso. Definir para questionar.

Soma-se ainda aos arquétipos antigos a figura moderna do jogador. Esse sujeito cuja racionalidade é simplesmente estar no jogo, podendo ter ao seu lado a sorte de conquistar a fortuna. Ainda que esta seja a ruína do outro. Examinar como a razão funciona nesse arquétipo é, de certa maneira, proporcionar um contraponto à razão dogmática, que se vê como única forma de pensamento possível. Veja, o jogador não abandona a racionalidade quando aposta seus últimos níqueis na roleta: visa o ganho de algo maior, embora essa não seja uma certeza. O jogador é aquele que usa da razão para se atirar sobre o abismo da incerta sorte.

Avaliar esses cinco arquétipos, objetivo do presente momento do trabalho. Definir para questionar: no próximo passo, serão comparados esses arquétipos com o sujeito racional e razoável de John Rawls.

## ***2.1 Retratos da Razão: o ser na antigüidade***

Numa estrada improvável, à beira de um rio, sinuosa e envolta pela névoa que encobre e revela umas pequenas porções do caminho, um encontro. O navegante, só sabe que precisa chegar antes do amanhecer. Encontra o sujeito de preto e lhe pergunta como chegar, ao que não ouve

---

democratização com Clístenes. Mais informações sobre esse período histórico nas obras de J.M Cook, *Os gregos na*

resposta. Homem que só observava e investigava o mundo.

– Ora, o que investigas? – Todas as coisas. (respondeu com naturalidade o investigador) – E sua investigação não revela o como chegar? – Não, mesmo que tivesse descoberto, era necessário investigar mais um pouco para ter a certeza de que realmente era o modo de chegar. E como a certeza é algo que não posso ter, não é possível descobertas. E não me faça mais perguntas, pois não estou disposto a qualquer discussão.

No fundo ecoa o sonoro – Não! Navegante e investigador se olham. À frente vem caminhando – Não! Nada é possível a não ser a própria impossibilidade... Não é possível chegar. Por isso eu não saio daqui. E mesmo que assim fosse, de que valeria chegar?

A bela espera adormecida no altar. Na chegada, beijos frescos, a glória e a desgraça esperam o desbravador, cada uma a um lado do esplêndido leito. Não teria essa certeza, simplesmente me perguntaria se ela está lá mesmo e, para melhor examinar, não tenho a certeza se a tocaria com os dedos que talvez eu não tenha.

O navegante parte em sua busca da chegada. O investigador está tão entretido em seu raciocínio que nem percebe a distância do barco, enquanto o negador procura o que mais negar, sem poder sair de seu lugar. Embora não pudessem se deixar – embora aparentemente não soubessem, seus íntimos dependiam da existência do outro – a distância entre eles aumenta. O navegador aporta numa ilha. Apesar da escuridão, consegue ainda perceber o vulto de seus companheiros (seriam isso eles?) na margem do rio. Ainda se pergunta se aquilo em que pisa é chão ou rio, quando percebe um homem diante do altar: a bela adormeceu e ninguém pode nela tocar. Seu sono leve a faz ressonar. Ou será que isso são as folhas a balançar no vento, se pergunta o navegador. – Essa donzela que aí está a ressonar não pode ser tocada – só admirada – é propriedade dos deuses que muito fizeram em nos deixarem contemplar. Olhe-a e tenha a certeza de que estás aqui...



## *2.2 O ser – um diálogo entre o poeta e o navegante*

Poeta – Bons os ventos o trazem de volta à nossa terra, navegante! Nem imaginas que ainda pouco antes de tua chegada à praça falávamos, eu e o Aprendiz, de ti.

Navegante – Se bons ou maus os ventos, isso não posso dizer, mas que fortes são, lá isso são. O rio estava revoltado, de maneira incomum para esta época do ano. Não foi fácil chegar aqui. À propósito de sua conversa...

Poeta - Falávamos mesmo sobre como é a vida navegando em rios: imaginávamos teu itinerário. Depois, como seria chegar ao lugar do qual se partiu a algum tempo e que veríamos nós senão o mesmo mundo que deixamos para trás?

Navegante - Tentas novamente me fazer crer em algo que seja o mesmo, para além do fluir do rio?

Poeta - Não, não desejo tua crença. Convido-te a acompanhar minhas palavras e razões suficientes para tal entendimento.

Navegante – Nesse caso o melhor é sentarmos à sombra da figueira, para que nada nos importune e, confortável, eu possa ouvir tuas novas inquietações.

Poeta - É até uma boa idéia, até porque o sol que se faz em pino agora me abrasa o rosto. Acompanha-nos, Aprendiz?

(Já sob a árvore)

Poeta - Então, eu e o aprendiz pensávamos em tuas viagens. Isso nos animou a discutir sobre o regresso ao mesmo lugar do qual se partiu. É como se não houvesse partidas, não achas?

Navegante - Nem mesmo precisaria sair daqui para não estar mais nesse lugar. A todo instante, esse lugar é e não é o mesmo: estamos e já não estamos mais nessa terra. Sabes que penso que não há critério para que se afirme que este é o mesmo lugar. Essa é a certeza do vulgo.

Poeta - Ora, quês estás a dizer?! Se assim fossem as coisas, tudo estaria sempre em movimento. Como seria possível afirmar qualquer coisa se todas elas estão eternamente em movimento?

Navegante - É justamente esse eterno movimento que nos possibilita afirmar qualquer coisa. Se é que as coisas são ditas é porque o equilíbrio proporcionado pelos opostos fazem do movimento algo harmônico. Veja bem, como eu poderia afirmar um caminho que leva a cima daquele monte se não houvesse como afirmar que o mesmo caminho nos traz abaixo? É só pelo movimento dos opostos que posso definir as coisas – que são apenas devir. Como imaginar a música sem os distintos acordes que em movimento compõe harmonicamente um som?

Poeta – Caro navegante, tuas belas palavras me coloca em tua embarcação, no meio da tempestade. Perdoa-me e clareia-me o não saber: como falar em oposição nas coisas se no momento em que a coisa é ela deixa de não ser.

Navegante - “A afirmação oculta é melhor que a aparente”, Poeta. Veja, a harmonia é o que faz dos sons melodia. Quanto mais perfeita a harmonia, menos ela se destaca. É assim que não percebemos nas coisas seu incessante movimento. Ademais “Os olhos e os ouvidos são más testemunhas para os homens, cujas almas não compreendem sua linguagem.”

Poeta – Que os sentidos nos iludem, esse é o único ponto de acordo entre nós – são eles os responsáveis por uma sensação de movimento que não está na essência das coisas ...

Navegante – Te enganas se pensas que os sentidos nos iludem. Nós é que não sabemos decodificar sua mensagem e transcendê-la em busca do que é com-um. Não conseguimos ver numa pedra o constante movimento que faz dela pedra e não pedra. Só não vejo como tu consegues negar o eterno movimento, como consegues abdicar de teus sentidos para sair por aí negando o fogo presente em todas as coisas.

Poeta – Se consideras o fogo presente em todas as coisas, então ele deve estar presente no que é e no que não é... Se assim for, como podes dizer que há algo vazio, oposto à coisa, que lhe faz o movimento?

Navegante – O fogo não é matéria, como a água ou qualquer outro elemento. O fogo que compõe é o que destrói a coisa, a transforma em algo diferente a cada instante, nela e não nela mesma. O fogo é o

movimento eterno e não uma matéria que preenche a coisa e portanto o seu não ser.

Poeta – Entretanto, insistes na idéia de não ser, mesmo quando falas de ser. Quero dizer que quando falas, praticas um absurdo em falar de não ser. Aquilo que é é o que é e disso eu posso dizer. Aquilo que não é, no entanto, não é. Não sendo não há como dizer – dizê-lo já seria conferir um ser a isso que não é.

Navegante – Isso só se ignorares a distância entre pensamento e existir. Entre pensar e estar aí a coisa..

Poeta – E existe tal distância? E se existisse, qual seria ela? Ora, não te iludas por teus sentidos. O pensar uma coisa já é dar-lhe existência, no mundo do pensar mesmo.

Navegante – Como podes dizer que pensamento e existência são ambos ser? Nesse caso admites que o simples fato de pensar num elefante cor-de-rosa já o traria à existência?

Poeta – E como não? Só podemos pensar, de certa maneira, naquilo que já existe. Como elefantes, de um lado e a cor-de-rosa do outro; o que fazemos é combinar coisas que são para dizer as coisas. No momento em que penso em um tal elefante cor-de-rosa, ele já existe, portanto. “pois o mesmo é a pensar e portanto ser.”

Navegante – Estás apenas te apegando à possibilidade lógica do discurso. Ignoras a distância entre o que há neste mundo e o que há na linguagem. Ignoras até a distância entre ser e não ser.

Poeta – E tu te deixas enganar por teus sentidos, que fazem parecer que o que não é é.

Navegante - Poeta, se não houvesse o não ser não seria possível o próprio ser. Como poderíamos atestar o ser sem o não ser?

Poeta – E como podes dizer o contrário, que como poderia ser o não ser sem o ser? O que não é não é e não tem qualquer referência ao ser, caso contrário, seria. Minha musa não me permite que “diga e pense, pois o não dizível nem pensável é que não é.”

Navegante – O não ser como um momento do ser, faz com que este ser esteja dentro do mundo, em movimento, conforme o que é comum a todos.

Poeta – Não compreendes. É necessário ser ou não. Se é, então é e dele se pode pensar o que como é. Se não é, não é e não se pode dele pensar, posto que é inexequível. Fim do erro dos “mortais de duas cabeças!” Não é possível conhecê-lo. E como do não ser não se pode dizer, está ele fora do mundo. Como podes dizer que do não ser origina-se o ser e vice-versa se do não ser não é possível qualquer coisa existir, e se do ser não surge qualquer coisa, pois como poderia dizer desse ser que dá a luz a outro? Como um ser pode ser maior que outro à ponto de lhe dar existência? Pensar isso é um erro. Como pode haver um ser mais ser que outro, se não há não ser para avaliar quanto de ser guarda um ser. Por outra via, cabe também afastar a possibilidade de um ser originar um não ser, pois aquilo que é, é e não perece. Tudo está em perfeita ordem conforme a lei, e o universo descansa imóvel. O mundo, esférico, o ser todo, encontra-se firmemente em seu lugar.

Navegante – O que tuas palavras esquecem é que o que é comum, que é a lei a que, ainda que sorrateiramente, submete todas as coisas é o comum, com-um, *o logos*. Esse é o autor da harmonia universal, que traz o fogo ao ser e o faz não ser no momento em que é. Essa oposição, invisível aos olhos do insensato, é o que faz o ser *ser*. Como poderias te referir ao que é sem a eterna oposição?

Poeta – Desprezo essa oposição para resguardar a certeza do ser. Sendo o ser, não há nele não ser. Não o sendo, nada há de ser, portanto não é e não há como ser. Pois no momento em que pensaste o não ser, ele passou a ser e assim não há como pensar o não ser. Tudo é, exceto o não ser, que não é e fora do mundo está. Neste mundo, caro amigo, não há como não ser. O não ser nem mesmo pode vir a ser: ele já seria e portanto não não é. Nada não é. E do que não é, não é possível ser.

Aprendiz – Certos diálogos são impossíveis. Ou todos os diálogos são formas de não comum-ni-car algo. Se de um lado o Poeta se firma em sua certeza, do outro o Navegante não abandona sua busca pelas instáveis águas. O que os une é a busca – a razão.

Poeta, codinome de Parmênides. De Eléia, sua voz ascende ao mundo por seu poema *Da Natureza (ta physis)*, no qual relata sua aventura na revelação dos princípios da verdade e da opinião.

A verdade, aquilo a que se deve almejar. A opinião, o mundo que se deve abandonar: o provisório e incerto.

O caminho da verdade, revelado pela deusa, “os únicos caminhos de inquérito que são a pensar” têm o seguinte traçado: “o primeiro, que é e, portanto não é não ser, o outro, que não é e, portanto que é preciso não ser”(PARMÊNIDES, 2000, fr. VIII). Nessas poucas palavras, o único caminho do pensamento em busca da verdade. Eternizados pelo princípio de não contradição, expresso por Aristóteles em sua *Metafísica*, esses enunciados deixaram sua marca na linguagem e na racionalidade, inscrições antigas que não se apagam.

Se a proibição do contato do não ser com o mundo trouxe algumas certezas, trouxe também um mundo monótono, estático, de pleno ser, no qual as possibilidades de criação e invenção estão descartadas. Nada mais pode ser senão aquilo que é. E aquilo que é erigiu o pensamento ocidental e o arruinou, se Nietzsche puder expor sua ira contra o gélido anti-grego Parmênides (NIETZSCHE, 1995).

A inquietação de Parmênides começa onde os filósofos anteriores encontram o ponto de partida. Por exemplo, Tales de Mileto teria trazido à essência das coisas a água. Esse era o elemento essencial do ser. Ora, Parmênides pergunta a si próprio como era possível existir um elemento fundamental, presente em todas as coisas – como era possível a unidade – e conceber a idéia de vazio? Como explicar que exista qualquer coisa que não seja água se tudo é água?

Essa foi a janela lógica que ficou aberta para a entrada da crítica demolidora de Parmênides.

Dois caminhos restavam ao pensador: de um lado, abandonava a noção de essência das coisas e se lançava ao rio do incerto, por outro, lançava fora a idéia de vazio. Seu caminho, o segundo, para a grande decepção de Nietzsche, que o acusa de desistir no momento de saltar sobre o abismo (NIETZSCHE, 1995). Ao invés de desistir das essências, Parmênides tenta manter seus pés no chão e lança o vazio – aquilo que não é – para fora do mundo. “Não, impossível que isto prevaleça, ser (o)

não ente.” (PARMÊNIDES, 2000, fr. VIII).

Escolha feita, não poderia mais voltar atrás. Tal escolha teve um preço tão alto que talvez nem o próprio Parmênides poderia supor.

Se o não ser não é, pois não é possível ser sem deixar de não ser, então dele não se pode conceber coisa alguma senão dizer que não é. Sólida essa separação entre ser e não ser, só é possível considerar aquilo que é nos discursos. Se aquilo que é é o ser, então não há como considerar o que foi e o que será: o tempo é desprezado nessa posição parmenídica. Pois o que foi e o que será não é. Eles, como não *ser*, estão fora do mundo e não cumpre deles fazer surgir algo – pois o que não é não tem contato com o mundo e não pode, portanto, dar origem a coisa alguma.

Assim como o tempo se tornou eterno presente, estático, os seres também refletiram esse caráter. Ou seja, se o ser não foi e nem será, não há como conceber que a coisa seja diferente do que é.

A decisão começou a gerar problemas. Se o movimento não é, se todas as coisas são, e são estáticas, iguais a si mesmas e sempre idênticas, o ser é também indivisível. Logo, o ser não dá origem a outro ser, por indivisível que é. Portanto, tudo que é não pode ter começo nem fim. Eis a infinitude da unidade.

Ora que grande problema quando o mundo das sensações aponta em sentido contrário: que as coisas mudam e que há tempo, que há começo e fim, morte e vida. A solução de Parmênides é ainda lançar fora o não ser. Para se apegar a essa decisão, paga o preço de ter de desprezar as sensações. “(...) pois imediato em seus peitos dirige errante pensamento” (PARMÊNIDES, 2000b, fr. VI).

O caminho pelo qual o poeta envereda está sem cores. Precisou apagá-las, precisou definir e enquadrar tudo dentro de um espaço de oposições estáticas. Os pares de opostos existem, separados por uma *physis* imutável. Um mundo prisioneiro de si próprio: o mundo de Parmênides.

Por um lado, essa estaticidade do tempo pode questionar a própria noção de tempo, muitas vezes o cárcere a que está o homem condenado. A questão é que se o que é é o ser, isso significa que os outros tempos do verbo *einai*<sup>37</sup> não são simplesmente. Então o tempo é o presente, daquilo que é, e nesse sentido o homem despreza-se do passado e do futuro. Se por um lado o tempo pode ser questionado, não é algo natural esse nosso tempo lingüístico, por outro a estaticidade amarra o homem a um tempo sempre o mesmo, dado e cansativamente idêntico.

É justamente a noção de um mundo insaciável, incansável e móvel que Parmênides abandona. Ora, se aquilo que é, é, e não há consideração com os demais tempos do verbo ser, então passado e devir não são mais que nomes do não ser. Se nada existe – e nada pode ser dito ou pensado para além do que é – então passagem do ser ao não ser (perecer) do não ser ao ser (gênese) e do ser ao ser (criação) estão vedadas. O abandono da noção de tempo e de mobilidade implica no desencanto do surgimento mítico dos seres. Os seres surgem como linguagem: pensados, são. Não pensados, não são. Abandonados pelos deuses, os seres vivem na esfera indivisível que Parmênides desenhou em seu poema como o mundo ordenado (PARMÊNIDES, 2000, fr. VIII). Será que vivem os seres? Como considerar o fluxo da vida no mundo esférico estático, preenchido pela matéria (ou pelo ser) que o poeta constrói – eis o mistério do poema.

Então a crítica de Parmênides não se contenta com a essência do ser, nem mesmo com um elemento primordial, universal. O que não consegue aceitar é que havendo um mundo de essências, possa haver espaços vazios, de não ser. Onde tudo está repleto, onde só há ser, não há espaço. Não havendo espaço, não há movimento. Eis a certeza do poeta.

A certeza do poeta é justamente a dúvida do navegante. Heráclito, ao navegar pelos rios da razão, se dá conta da fluidez em todas as coisas. Esse movimento acarreta a passagem constante do ser para o não ser; o que é não é e o que não é, é. Poeta de um lado, navegante ao lado oposto. Se um

---

37 Verbo ser em grego. PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*. 2.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, [s.d]

está sob a clara certeza da luz do sol, o outro está sob a luz da lua.

Embora dados sobre a vida desses pensadores sejam imprecisas, os textos históricos como o de Diogenes Laertios afirmam que Heráclito teria surgido antes de Parmênides. Como a abordagem a que se propõe o presente trabalho não apresenta pretensões de exposição linear da história – e até se propõe a refutar tal tese – sobre o pensamento de Heráclito segue debruçado.

O navegante deixou pouco escrito. Do pouco, acusado de obscuridade, embora detenha a clareza não apenas de um estilo direto (aforismático). Fragmentos. Alguns apócrifos, outros autênticos. Outros ainda questionáveis. O fato é que a referência comum a Heráclito é a que Sócrates deixou, chamando a ele e a seus seguidores de “fluentes”(RUSSELL, 2001, 31). Talvez não mais adequado que navegador: eis o homem que sabe que “Todas as coisas estão em constante fluxo” (HERÁCLITO, 2000, fr. 6) pois “(O Sol é) novo todos os dias”. Sente esse fluxo em seus pés: eles também estão fluindo. O mundo é um processo de constante troca: por isso “não se pode entrar no mesmo rio duas vezes”. Somos e não somos os mesmos. (HERÁCLITO, 2000, fr.49a). Eis o mistério da unidade: ela não está pronta, à espera do investigador. É forjada a partir da harmonia entre os opostos (HERÁCLITO, 2000, fr.8)<sup>38</sup> – do eterno movimento.

Mais do que o ser (*on*), o navegador guarda o devir (*genesis*). É esse devir que confere a unidade do ser. Para exprimir o devir, o fogo, como elemento essencial. Na verdade não há elemento essencial. É da multiplicidade que emerge a radiante unidade. Se há o um, esse vem do movimento<sup>39</sup>. A referência ao fogo (*pyr*) serve justamente para ilustrar que o importante no ser não está num elemento, mas no processo de constante mudança: o eterno movimento é o que abre o ser ao pensamento. Que traz ao homem o *logos* universal.

Que grande inconveniente perturbar o pensamento com uma essência em movimento! Com

---

<sup>38</sup> “Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”

<sup>39</sup> “50 - (Heráclito afirma a unidade de todas as coisas: do separado e do não separado, do gerado e do não gerado, do mortal e do imortal, da palavra (*logos*) e do eterno, do pai e do filho, de Deus e da justiça). É sábio que os que



a definição das coisas a partir de sua própria fuga. Ora, para que algo tenha movimento, é preciso que exista algo que não é a coisa. Ou seja, é só porque não estou há cinco metros de onde estou que é possível mover-me até tal lugar. Ou ainda, só é possível que algo amareleça justamente por não ser amarelo. O movimento, ou o que se chama “devir”, só pode ser concebido pela luta dos contrários. As características, que a um momento guardamos de algo, somente representa o elemento que predomina num só momento, no instante em que retratamos a coisa com os sentidos ou mesmo com a razão.(NIETZSCHE, 1995, V).

A única essência a definir qualquer coisa, qualquer possibilidade de ontologia diante da fluidez seria o próprio movimento. É este que confere a harmonia do universo. É a luta dos contrários a possibilidade do devir. “A guerra é o pai de todas as coisas.” (HERÁCLITO, 2000, fr. 53)<sup>40</sup>. E, portanto deixa de ser injusta: a guerra só é injusta aos homens limitados, que vêem as coisas separadas umas das outras, que não percebe a unidade dos opostos e a harmonia de tal unidade.

Heráclito levantou sua voz contra a oposição entre mundo físico e a metafísica. Um está no outro. Como consequência, a segunda ousadia: negar o ser. Aquilo que se afirma como ser nada mais é que um retrato em determinado momento, quando um elemento dos opostos predomina sobre a coisa. Assim não há como definir algo que está em seu movimento, que hora é e hora não é, a não ser pelo seu próprio movimento. É assim que Heráclito só via o devir. (NIETZSCHE, 1995, V).

Nem mesmo o próprio fogo, como elemento presente em todas as coisas, por agregar e desagregar em seguida os opostos, permanece ele mesmo. Ele umedece, se torna água, se torna terra, e volta ao fogo. É o jogo incessante do universo, da própria vida. Assim, qualquer pretensão em definir coisas, de dizer o que é, seria uma tolice: a única coisa possível é um retrato de um instante que sempre é passado. O que resta é somente o devir. Dizer o que é, é uma tolice do vulgo.

---

ouviram, não a mim, mas as minhas palavras (*logos*), reconheçam que todas as coisas são um.”  
<sup>40</sup> “53 – A guerra é o pai de todas as coisas e de todas o rei; de uns fez deuses, de outros, homens; de uns escravos, de outros homens livres.”

(HERÁCLITO, 2000, fr. 2)

E não há qualquer razão que possa apreender motivo pelo qual as coisas estejam em movimento constante. É o jogo do universo. Seguindo a razão, o homem não a segue e pode cumprir a maior razão: o movimento. “Este mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez; sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida.”<sup>41</sup> (HERÁCLITO, 2000, fr. 30)

Essa indefinibilidade dos seres pode ser compreendida como uma espécie de ceticismo. Ora, se o ser não é porque está em constante movimento, então não é possível apreender o ser da coisa. Essa é uma via para atingir o ceticismo, mas não há identidade entre o pensamento do devir com a atitude de *afasia*, ou de suspensão do juízo pela a que são levados os cétricos. Pensar o devir é a atitude mais marcante e mais forte, é assumir a essência fugidia dos seres e não negar qualquer centelha de conhecimento. O que afasta Heráclito do ceticismo seria justamente o movimento. Enquanto Heráclito afirma: sim, há vida, há movimento!, o cétrico simplesmente foge a qualquer posição, pois não há critérios seguros para que elas sejam tomadas (isso lembra a busca de segurança do filósofo dogmático – a segurança é a mesma, mas enquanto o dogmático a encontra, o cétrico está sempre em sua busca.).

Apesar da maneira distinta como cétricos e Heráclito encenam a incessante mobilidade do ser, eis um parentesco. Uma proximidade, pelo menos. O pensamento de Heráclito inspirou a cétricos dogmáticos, que acreditavam também no movimento como algo universal, ou na possibilidade de constituir uma unidade. (VERDAN, 1998, p. 23). Pelo menos, Heráclito abre o caminho para os cétricos se libertarem da definição arbitrária do ser. Quando Heráclito fala do ser sugere a unidade

---

<sup>41</sup> Nesse fragmento, além da idéia de movimento, notar também a idéia de infinitude, daquilo que sempre foi, é e sempre será um fogo eterno. Pois tudo vem do fogo, que não tem um início senão ele mesmo. De forma que esse fogo de nenhum outro elemento veio: não tem início e portanto também não tem fim. Assim é o movimento de Heráclito. Tudo o que está aí do fogo veio. Não há estopim para o fogo; ele é o início de tudo, tal como o fogo que Prometeu apresentou aos homens.

entre opostos – de harmonia pela luta. Os sons das notas musicais não são iguais. Isso é que faz surgir a melodia. Diferentes sons em harmonia: este é o princípio do ser, o *logos*. O homem que dele foge ou que não o aceita comporta-se como o que dorme, que não tem memória sobre aquilo que faz. (HERÁCLITO, 2000, fr. 01)<sup>42</sup>

Ignorar o movimento no ser é ver as coisas de maneira limitada. É como viver em sonho que, quando o homem desperta, esquece o que fez. É a verdadeira incapacidade de ser que se abre ao movimento e ao devir.

Dessa oposição entre o navegante e o poeta, a discussão entre os filósofos do período clássico grego: Platão e Aristóteles empreendem seus esforços em conciliar movimento e estaticidade. Antes de avaliar esses amantes da razão, um breve passar pelos seus investigadores: os céticos.

### **2.3 O Cético: *Helenismo e desencanto***

Grécia, período helenístico: as conquistas de Alexandre, o Grande, levaram à expansão do território e ao Oriente a cultura grega. O pouco tempo que Alexandre comanda exércitos gregos rende grandes conquistas, que estenderam o território grego até o rio Ganges (RUSSEL, 2001, 144). Acelerado avanço que tem por preço a sua rápida ruína.

Para a conquista do Oriente e a defesa do gigante território, unidade. Avançar por novas terras com intuítos imperialistas trazia a necessidade de um exército forte e unido. Entretanto, a constituição de tal exército levaria os inimigos a lutarem ao mesmo lado da trincheira: cidades-estado que antes lutavam entre si estariam lado-a-lado. O que representaria um custo muito grande para as instituições

---

<sup>42</sup> Deste *logos* sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir que tão logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse *logos*, a inexperientes se assemelham, embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discordo segundo (a) natureza distinguindo cada coisa e explicando como se

gregas: a perda de sua autenticidade, ou pelo menos, uma espécie de negação das diferenças até então construídas entre os gregos. Povo que apreciava ser diferente.

O que fez das cidades-estado uma obra única na história era justamente seu caráter autônomo. Cada cidade guardava deuses e leis próprias (COULANGES, 2002), uma miscelânea dentro de um território não tão vasto. Esse talvez seja um dos maiores mistérios da cultura grega: sua diversidade. Atribuí-la ao isolamento geográfico é uma hipótese que não basta ao berço da cultura ocidental. Que cidades como Esparta e Atenas tivessem deuses e leis diferentes e que essas cidades guerrearam entre si por muito tempo não é segredo. Por outro lado, a própria formação do povo grego reuniu povos tão diversos como aqueus, cimérios, entre outros, que é possível falar de uma Grécia ocidental e outra Oriental (a Jônia) (COOK, p. 18-9)

Colocar esses povos tão diversos em origens e costumes num mesmo exército para assegurar o território grego contra as invasões persas e ainda fazê-lo avançar exigia uma unidade a ser encenada. A unificação do que tivera por característica fundamental a autonomia e a diversidade teria um alto custo: a dissolução das cidades-estado. Para construir a unidade – imprescindível ao intuito imperialista - as cidades autônomas da Grécia passaram por um momento de profundas alterações políticas. A sujeição do interesse da cidade à necessidade de um acordo com antigos inimigos representava um preço muito alto. Fazer com que guerreiros desde sempre opostos lutassem juntos exigiria abri mão, inclusive de laços tradicionais. Era costume levar o deus da cidade à guerra. Portar sua estátua e render-lhe orações era um hábito (COULANGES, 2002). Como seria agora lutar os protegidos de Vênus (BULFINCH, 2001, 52) e filhos de Atenas lado a lado?

O abandono de antigas tradições e leva a uma nova organização institucional. É o momento em que cidadão e homem se separam: o um divide-se em duas sombras. As decisões políticas, vinculadas ao fim de defesa e tomada de territórios já estavam determinadas. Não havia muito o que

decidir em matéria de guerra. Os gregos vivem a dissolução de suas instituições, de sua *pólis*, de seu modo de vida. Deixaram de ser gregos para continuarem a ser Grécia.

O eclipse da *polis*, não pode ser considerado unicamente como um fenômeno exterior ou imposto por uma nova necessidade, pelas invasões persas. Era uma semente guardada em seu interior: já era previsto na antiga tradição como certo. Do ouro à prata, da prata ao bronze: cada vez mais impuros os tempos e seus homens.<sup>43</sup> O que guarda uma idéia do decair dos tempos é a representação da queda dos homens e de sua forma de vida.

O declínio ou a rápida mudança por que passou a vida política é concomitante à grande desilusão dos gregos. Os ideais filosóficos do período clássico dormem nas ruínas dos antigos valores e sonham com sua liberdade. Sono eterno. Tão longe e ao mesmo tempo tão próximos os tempos clássicos: não se transcorrem dois séculos entre a fundação da Academia de Platão e o que se considerou por retrocesso da cultura grega. Temas como a política e o discurso cedem o centro da cena à luta contra a metafísica anterior. Os ideais estão mortos. Resta junta-los e enterra-los fora dos muros das cidades.

As ruínas avançam com os avanços do exército. Olhares desencantados desprezam os antigos ideais, os antigos mitos. Buscam um mundo que lhes foge ao toque. O que resta é tornar a vida algo bom diante das ruínas a se multiplicar. Um pensamento, não afirmado ou negado: não há forças para isso; sugerido – o pensamento das ruínas, desencantado e desiludido com a filosofia.

Vozes múltiplas se levantam na Grécia. Céticas, estoicas, cínicas, epicuristas e outras cujos ecos foram abafados pelo arrefecer da memória fazem coro no pensamento grego e distancia o pensar

---

nosso)

43Da decadência dos tempos e das idades. Vale lembrar a concepção que vigorava na antigüidade que o envelhecer e o passar dos tempos acarretava não um avanço, ou progresso como na modernidade, mas sim a decadência do corpo. Como corpo e alma constituíam um só ente, então, o envelhecer era decair. Assim também era válido para a passagem das eras: o mundo teria iniciado na Era de Ouro sucedida pela de Prata e de Bronze, o que assinalava também uma espécie de descrença crescente nas instituições. (BULFINCH, 2001, 15-20)

(ou ao menos o tenta) da antiga tradição platônico-aristotélica<sup>44</sup>. Novos pontos de encontro – novos espaços – o Pórtico<sup>45</sup> e o Jardim, para o deleite dos discípulos estoicos e epicuristas.

Como forjar uma compreensão plausível, se é que toda a compreensão não exige plausibilidade, desse espírito novo que envolve a Grécia helenística senão pelo desencanto do olhar o mundo? Que sentimento o cínico Diógenes quer traduzir pelo seu único desejo, sua luz? (LAËRTIOS, 1977, §20-5). Nada mais é possível ao homem senão pensar uma forma de ser feliz mesmo diante da adversidade – não há como lutar contra as ruínas de seu tempo: viva e seja feliz nesse mundo destruído.

Considerar que o desencanto de uma época, que ainda ecoa pelos vales – fragmentos que restaram - seja um retrocesso da cultura grega é desconsiderar a influência que as doutrinas pensadas nesse período exerceram na posteridade. É, de outro lado, forjar uma expectativa que talvez nem mesmo os próprios gregos alimentavam: não esperavam nenhum progresso, como essa noção moderna ainda presente na filosofia contemporânea. O mundo desencantado é ainda o mesmo. Os homens exprimem seu mundo não como inferior ao mundo clássico – à idade de Ouro - mas simplesmente como realidade. Não há expectativa de progresso: assim não há espaço no pensamento para uma visão nostálgica. O que há é o pensamento que descreve sua trajetória e não trajetórias a

---

44Vale um breve relato dessas escolas. Algumas dessas correntes de pensamento nem mesmo podem ser consideradas escolas, uma vez que não tiveram um representante como mestre relacionado com discípulos, como o caso do primeiro céptico, Pirro. O mesmo vale para o cinismo de Diógenes. Ambas doutrinas eram verdadeiros modos de vida, e casos curiosos são relatados sobre cépticos e cínicos. Um dos mais atraentes e memoráveis é o caso do cínico Diógenes que, tendo por morada um barril, negou-se a pedir qualquer coisa a Alexandre, o Grande, que não fosse o imperador afastar-se por desejar somente a luz do sol. O movimento céptico será avaliado mais detidamente na próxima sessão. Já o estoicismo pode ser considerado como escola, iniciada por Zenão, cuja doutrina era fundamentalmente ética. Sistematizado, o estoicismo nos chega através de Crisipo, por meio de suas investigações em lógica e linguagem, com a descoberta da implicação material. Outra grande escola do período foi o epicurismo, recebendo esse nome de seu fundador, Epicuro. O prazer passivo é o bem viver para os epicuristas. O que vale destacar é o fator que une essas doutrinas de pensamento não ser somente o tempo em que desenvolveram, mas principalmente em suas doutrinas o aspecto de desapego das condições materiais. Ver: LAËRTIOS, 1977 e RUSSELL, 2001.

45A Zenão é atribuída a fundação do movimento estoico, que recebeu esse nome em virtude de os encontros da escola ocorrerem em *stoa poikilé*, que significa “pórtico coberto e pintado de muitas cores”. (RUSSELL, 2001, 153)

serem valoradas. O retrocesso do período helenístico fica por conta do debruçar na janela, olhando pro ontem e não por conta de seus próprios tempos.

O retrocesso do império de Alexandre, fato. Invasões de várias partes do território grego mostram que o grande império era um agregado enorme de castelos de areia, que viria a desmanchar pelo toque das marés. Contra as implacáveis ondas de invasões não ofereceu grande resistência. (RUSSELL, 2001, 42)

Mas as incursões pelo Oriente agregaram mais do que território à Grécia. Formas de vida foram inspiradas pelos costumes gregos. Casamentos e alianças formadas possibilitaram não o domínio do mundo oriental, mas o contato entre as diferentes tradições.

Que a filosofia helenística tenha usado exóticas tintas do Oriente para reproduzir o mundo, tanto quanto Pitágoras tenha buscado nos traços orientais o desenho de seus teoremas. Que o desencanto do mundo possa ser um fruto exótico roubado das árvores ginosofistas, no caso declarado entre o ceticismo e esses pensadores orientais, seria uma boa explicação, se na Grécia não houvesse homens curiosos pelo mundo e por novas sementes, novos sabores.

A maior vitória do exército de Alexandre talvez não esteja no império que construiu. Pelo menos não tanto nele, mas no próprio exército, na própria possibilidade de abrir um mundo distante aos olhos dos helenos. Os espíritos agudos dos guerreiros não trazem apenas a sujeição de outros povos aos costumes gregos. Frutos orientais como a impassibilidade são provados e desejados pelos gregos. Mas seria essa postura unicamente oriental, como parece sugerir Diogenes Laertios e até mesmo Bertrand Russel quando se referem ao contato de Pirro, o cético, com os ginosofistas? Talvez a conduta de fazer das ruínas dos ideais obras de arte, uma vez que não se pode ver o mundo sem elas, não estivesse no Oriente. O não deixar abalar-se pelo mundo estava sempre presente naquele grego. A influência oriental talvez seja a mesma de olhar um quadro que já existiu alguma vez em sonho. Rompendo com Russell (2001), que considerou um grande atraso na cultura helena a

assimilação do modo de vida oriental, o presente discurso pretende que esses novos elementos assimilados pelos gregos tenham uma relação de complementaridade e não de inferioridade. Ora, o conhecimento de um povo, ou a maneira como vêem o mundo as pessoas que o formam, deslocam o antigo de lugar e esse deslocamento faz com que cada qual se perceba como mais um sujeito, como criador de uma verdade relativa. Essa é uma das origens para o relativismo radical adotada por Pirro, conforme relatos de Diógenes Laértios. A viagem de Pirro ao oriente descortinou um mundo novo, uma cultura diferente daquela com a que convivia. Os ideais dos ginosofistas, ou famosos sábios nus, nem de longe se aparentavam com os ideais das escolas filosóficas atenienses. Enquanto na Grécia o ideal era algo em que o mundo deveria se espelhar em sua construção, no oriente os sábios nus fugiam da idealização, ou pelo menos buscavam um ideal vazio. Ausente de expectativas, não gerava ações. Não era preciso o construir, nem o pensar, e menos ainda necessário era decidir. Era preciso somente viver no mundo sem pertencer a ele. Era necessário somente viver com certa indiferença (*adiaphoria*) e, sem culpa e sem mágoas. Eis a origem da *afasia*, que certamente é uma postura bastante difícil de ser traduzida em linguagem ocidental, viciada pelos termos das idealizações.

A melhor tradução possível dessa cultura tenha sido feita pelo próprio Pirro, que fez de sua vida a realização de seu pensamento. Pelas anedotas contadas por Diógenes Laértios, como aquela em que teria sido deixado falando sozinho e teria ele continuado a falar.<sup>46</sup> O não deixar-se abalar pelas coisas. Esse manter-se sem abalar pelas coisas, essa indiferença (*adiaphoria*), somada com a relativização gerava a *afasia*, atitude de quem não decide por tal ou qual verdade, e que não vê sentido nessa decisão, posto que não há um critério unívoco e qualquer uma das opções é igualmente verdadeira e falsa. O que leva à postura de suspensão do juízo (*epoch*). Ou seja, sem poder decidir, o sábio não decide, e persiste vivendo tranquilamente.

---

46 Em seu livro Vidas e doutrinas de filósofos ilustres. Outras anedotas conta o autor, que dizia que Pirro “não se resguardava de nada, tudo suportava, a ponto de deixar-se atropelar por um carro, de cair num buraco, de ser mordido por cães...” (livro IX)



Num sonho, primeiro o homem percebe que pode fazer o mundo. O espanto de dispor do fogo divino que aos homens foi entregue por Prometeu e construir o mundo revela um poder oculto no homem. Ao fazer o mundo com as mãos, o homem passa a fazê-lo em pensamento: palavras. Da possibilidade de construir um mundo não só de fogo, mas da própria matéria do sonho, surge o encanto. Só que de repente o sonho perde as cores e as formas - pesadelo. A mágica que se repete assumiu o papel do homem. Senhor e escravo mudam de posição. O anel de vidro se quebrou – o homem agora está preso no sonho e não pode mais escolher com o que sonha. Desencantado mundo. O mistério agora é viver esse sonho em ruínas sem se deixar por isso abater.

Quem teria tirado dos gregos o sonho colorido de serem eles os artesãos do universo? Quem senão eles próprios? O germe do desencanto já viva em potência nos próprios gregos, usando a potência de Aristóteles<sup>47</sup>, quando pensaram a possibilidade de estar nos próprios homens suas prisões; tanto quanto foi entregue em bandejas de vento pelos ginosofistas, bem como também foi um presente Alexandre, quando das ruínas das cidades gregas.

É com esse desencanto, não nostálgico, mas simplesmente que se pergunta se as cores desbotadas realmente algum dia foram cores, que vale a pena lembrar o ceticismo. Não como doutrina, pois resta dúvida se se pode referir ao ceticismo dessa forma, mas especialmente como modo de vida. Forma de ver um mundo sem as cores gritantes dos ideais filosóficos. Uma paleta própria de tons pela qual o ser também será afrontado, e contestada será a própria racionalidade.

A questão é que o ceticismo guarda uma formulação geral, essa da vida como *afasia* e a suspensão do juízo. Entretanto muitos representantes dessa maneira de pensar imprimiram-lhe marcas pessoais. Tais vestígios fizeram surgir distintas formas de ceticismo, ou diferentes vias para chegar à

---

47 Potência, conceito aristotélico bastante ambíguo, pois pode significar, de um lado possibilidade, e de outro preexistência do atual. Como possibilidade, transcende o ato. O que pode ser está além do que é. Já como preexistência, a potência é inferior ao ato, pois nesse sentido a potência dependeria do ato. Uso das duas acepções principalmente no Livro IX da *Metafísica*

suspensão do juízo. Seguem alguns personagens dessa racionalidade estranha, que se abstém de qualquer escolha.

### 2.3.1 Investigadores e Negadores – ceticismo como atitude e *afasia*

O ceticismo, por suas indagações, torna-se difícil até mesmo de definir. Até porque ao cético as definições não são importantes: todas elas podem ser destruídas. Ceticismo é antes um pensamento que uma escola, uma vez que não havia mestre, ou doutrina, pois não considerava-se como partindo de dogmas que pudessem ser ensinados. É um modo de viver, que coloca “a dúvida como questão central” (RUSSELL, 2001, 148).

A única certeza que o cético tem sobre o mundo é que tudo é duvidoso. E aliás, nem mesmo essa é uma certeza: para muitos céticos a falta de um critério de verdade pode ser ela mesma questionada. É essa uma diferença básica entre céticos pirrônicos, “discípulos” de Pirro, e céticos dogmáticos ou dialéticos. Os últimos fazem da dúvida um dogma e tentam comprova-lo por meio de razões exatas (VERDAN, 1995, 32)

Essa dúvida radical sobre qualquer ontologia é trazida, ao que afirma a tradição filosófica, por Pirro de Élide. O princípio da dúvida foi introduzido por seu pensamento e sua conduta diante da vida. Não chegou a constituir uma escola, nem mesmo doutrina. Sua filosofia não partia de dogmas e não tinha discípulos como a tradição clássica. Também não se esmerou em deixar registros escritos, tal como procedeu Sócrates. Seu pensamento constituía muito mais que uma escola: era na verdade um modo de vida que testemunhava sua mensagem filosófica<sup>48</sup>. Apesar de não deixar discípulos, seu nome chegou aos tempos atuais pelos escritos de Timon, seguidor de seu modo de vida.

---

48 Para verificar como o modo de vida de Pirro era guardava certa coerência com a doutrina a ele atribuída, é interessante observar os fatos pitorescos de sua vida relatado no livro de Diôgenes Laértios. Um desses incidentes teria ocorrido ao atravessar as ruas, quando o pensador nem se dava conta do mundo a sua volta e fora salvo de um atropelamento por um de seus amigos.

Diz-se Pirro ser tributário de Demócrito, do qual teria herdado sua desconfiança em relação aos sentidos (DUMONT, 1985, 203 ss)<sup>49</sup>. Antes ainda de Demócrito, a herança de Parmênides “Decidirás bem melhor com a razão o problema controverso que acabo de te falar” (a voz da Deusa no *Poema*, orientando a busca pelo caminho da razão). Para esses pensadores, os sentidos como critério de conhecimento eram falhos. São demasiado relativos e flutuantes para que gerem um conhecimento certo sobre a essência real dos seres. (VERDAN, 1995, 12). Além deles, os cirenaicos<sup>50</sup> também contribuíram para desbancar os sentidos como meio de conhecimento, dado serem puramente subjetivos as sensações. Frio, amargo, e até mesmo as cores, enfim, tudo o que pode ser somente apreendido pelos sentidos não compõe a essência das coisas: estão no sujeito que as sente. São afecções dos sujeitos. Assim, são relativos: só o sujeito que sente a dor é capaz de dizer a dor que sente, que será maior ou menor conforme ele próprio, sendo impossível um critério que torne objetivas as sensações.

Mas Pirro, ao qual é atribuído o início do ceticismo, não se satisfaz em pôr em dúvida somente os sentidos: colocou também em questão a racionalidade. E nisso abandonou a Parmênides e a Demócrito. Ora, se a razão é um critério suficiente para afirmar da verdade ou da essência do ser, então como conceber que entre os homens existam tantas concepções distintas, todas elas racionais? Ora, isso só pode revelar uma falha no critério, pois se todo o ser humano é dotado de *logos*, como poderiam estar equivocados?

Os cétricos têm também dívidas com o pensamento sofisticado a serem reconhecidas. Pelo menos no que tange ao relativismo. Quando Protágoras, por exemplo, anuncia que “o homem é a medida de todas as coisas” (ARISTÓTELES, 1969, Γ), surge o relativismo, que será uma das bases

---

49 “Démocrite repousse l’existence et rejette les qualités sensible en disant: ‘en vérité nous ne savons rien, car la vérité est au fond du puits’”

50 Cirenáicos falam contra os sentidos como meio de conhecimento, mas fundam uma ética baseada no prazer corporal unicamente, o que os afasta dos epicuristas, que preconizavam o prazer estático ou da alma. Ver LAERTIOS, 1977, §136-8.

nas quais se sustentará o ceticismo (VERDAN, 1995, p.13).

O ceticismo pirrônico parte da “convicção de que é possível viver ‘com arte’ uma vida feliz, mesmo sem a verdade e os valores, pelo menos tais como foram vividos e concebidos no passado (REALE, 1985, III). Não era possível adotar o relativismo e adotar critérios de verdade como os anteriores.

Por isso o mundo foi desencantado: não havia mais a explicação dos fenômenos pela mitologia (esta ficou encerrada quando os filósofos empreenderam uma fuga ao mito), nem mesmo pelos ideais filosóficos. Toda a magia das fases anteriores da filosofia, com os ideais de seus pensadores, foi abandonada. Só restava agora investigar o conhecimento e perceber seus limites. A partir daí, então, elaborar uma ontologia.

No entanto, o que o cético percebe é que não há um critério racional que possa oferecer conhecimento seguro sobre as essências: que se elas existem, estão escondidas da razão. E assim, qualquer forma de ontologia é enganosa. A via mais coerente é a suspensão do juízo, ou não julgar e dizer do ser das coisas.

O mundo desencantado do cético sugere a suspensão do juízo sobre aquilo que não pode julgar com certeza. Como tudo é duvidoso, não há como fazer juízo certo de coisa alguma. Então, a suspensão do juízo.

Depois de Timon, o ceticismo, pelo que restou dos relatos (RUSSELL, 2001, 57), conheceu um período de silêncio, que só veio a ser rompido por Luciano e Sexto Empírico, séculos depois de Cristo. Fundariam uma espécie de ceticismo empírico, mais voltado a superação das teorias sobre as enfermidades e à avaliação particularizada e aparente dos sintomas. Muito mais dedicado à separação da ciência médica da filosofia, o ceticismo empírico teria sido a primeira empreitada na formação de uma noção de ciência.(VERDAN, 1995, 35)

Mas, voltando aos primeiros céticos, ao mesmo tempo em que Timon desenvolvia a

orientação do pirronismo, Arcesilau inseriu tal método na Academia platônica. Sexto Empírico é quem informa sobre a proximidade entre Arcesilau e o pensar cético pois, “Arcesilau [...] parece-me compartilhar dos raciocínios pirrônianos [...] em tudo suspende seu juízo.”(SEXTO EMPÍRICO, 1954, 35). Entretanto, há nuances entre que fazem do ceticismo pirrônico e acadêmico duas orientações distintas. Enquanto o ceticismo pirrônico buscava a vida feliz pela renúncia dos antigos valores, a vertente acadêmica fez do ceticismo uma espécie de método destinado diretamente à negação do estoicismo<sup>51</sup>.

O ceticismo acadêmico, portanto, usou-se da pedra fundamental do pirronismo – a dúvida sobre a possibilidade da ontologia, ou simplesmente diante da afirmação da natureza de algo – para refutar a doutrina estoicista da verdade e do ser. Foi então que o ceticismo, de um modo de vida passou a uma arma argumentativa contra o estoicismo, que, aliada a elementos da retórica, serviriam para negar teses, mas não para afirmar uma conduta de investigação. Pela mesma orientação – questionar os dogmas – duas correntes se unem e se distanciam: o sentido de cético como investigador, e depois como *scepticus*, por Cícero, ganhando sentido de negador.

### 2.3.2 O investigador, ou o ceticismo primeiro

Para o cético, de tudo é possível duvidar. Esse é o princípio básico de sua investigação. A afirmação da dúvida leva à incerteza diante do mundo. Tal incerteza, conduz à suspensão do juízo: aquilo sobre o que não há certeza não pode ser afirmado. Aí está a negação de toda e qualquer ontologia, seja física, como nos pensadores pré-socráticos, seja metafísica, como em Platão e

---

<sup>51</sup> Doutrina de Zenon de Críton. A base dessa doutrina preconiza o desapego aos prazeres cotidianos “que torna efeminadas as almas de alguns jovens” e em troca eleva o prazer e a nobreza “espiritual”, sustentada por “exercícios moderados e depois por uma instrução intransigente, chega com facilidade à posse da excelência perfeita.” Esses são

Aristóteles<sup>52</sup>. O desencantamento cético faz com que todas as coisas sejam as mesmas, pois “as coisas não possuem qualquer diferença, nem medida, nem discriminação” (REALE, ----, 396). Todas elas são fenômeno: não há sentido em afirmar que uma coisa é, pois dela é possível também afirmar o não ser. Posto que de toda a definição se pode duvidar – há sempre uma proposição em sentido contrário para cada afirmação - então não há entre as coisas qualquer distinção. Tudo é o mesmo, indefinível fenômeno.

A dúvida como centro do pensar é a novidade do ceticismo. Anteriormente o que era um instrumento, um meio à investigação da verdade, é vista como ponto de chegada, como verdade. O que traz consigo alguns problemas. Um deles, o mais óbvio seria que como pode o cético ter certeza de que de tudo se pode duvidar, se de tudo se pode duvidar. A questão é como pode o cético afirmar seu ceticismo sem contradição – uma vez que nem mesmo a dúvida é possível ser afirmada?

Por essa janela lógica aberta entram as principais críticas ao ceticismo. Ao afirmar a dúvida sobre tudo, o cético incorreria em um erro lógico, afirmando um dogma, uma vez que toda a afirmação é indemonstrável, rompendo com as pretensões de seu ceticismo.

De um lado, o cético critica a tradição dogmática por se ater a juízos sobre as coisas. Ora, para o cético tanto o juízo correto não é possível, pois todo o juízo está assentado sobre premissas questionáveis ao infinito, quanto sobre as coisas não ser possível juízo. Não é possível dizer sobre o ser da coisa, uma vez que ela se revela a esse mundo somente como aparência.

---

trechos atribuídos por Laértios a Zênon, de uma carta que teria escrito ao rei Antígonos, em resposta a um convite para ser seu mestre na corte. LAËRTIOS, 1977, §7-9.

<sup>52</sup>Esta refutação é trazida por Timon, no seguinte fragmento: “Ó velho, ó Pirro, como e onde encontraste saída para a servidão às vãs opiniões dos sofistas, e quebraste as cadeias de todos os enganos e o encanto das suas tagarelices? Nem te preocupaste com investigar que ventos correm na Hélade, nem de que se formam todas as coisas e em que se dissolvem.” Notar nesse pequeno fragmento a refutação da importância dada aos filósofos pré-socráticos à descoberta do elemento do qual todos os demais vieram, e também o papel de desencantador do mundo atribuído a Pirro. Fragmento retirado de LAËRTIOS, 1977, Livro IX, § 65.

Os cétricos, para eximir sua doutrina de dogmas, expressam sua dúvida não como “Nada definimos”, mas como “Apresentamos as teorias dos outros para indicar em seguida nossa atitude isenta de precipitação” (LAERTIOS, 1977, Livro IX, § 74, 263).

Parece confuso que um pensamento não dogmático tente destruir o pensamento dogmático sem dogmas. Afirmar a indefinição própria das coisas seria ela mesma um dogma, algo que não se pode demonstrar – pois a demonstração de coisa alguma é possível. No entanto, não é essa a estratégia do cético: simplesmente escapa à generalização pela crítica à teoria alheia. Por essa crítica, tentam revelar um modo de vida afastado de precipitações – impassível.

O problema do cético é refutar sem dogmatizar. O cético usa da dúvida e da possibilidade de proposições opostas para ruir os dogmas das escolas filosóficas. Entretanto, ao afirmar a oposição que existe nas proposições (poder afirmar isto e não isto) o cético já estaria dogmatizando. No entanto, a postura do cético diante da afirmação de não definição das coisas não é a mesma de um dogmático, diante do altar do pressuposto inicial de sua teoria. É assim que os cétricos tentam fugir da crítica. No entanto, essa fuga é assumir a importância do mundo dogmático. A tentativa de fuga revela que para o cético o dogma é ainda mais importante que suas próprias afirmações. Não há como fugir da chuva quando ela não vem. Caso o cético não elevasse a dúvida ao dogma central não temeria a aparente contradição de simplesmente continuar a nada definir. A falha se revela justamente na refutação das acusações dos dogmáticos: quando afirma “Nada defino” o cético acaba de aceitar o dogma que tenta distinguir das afirmações da espécie “O mundo é esférico”.

Na afirmação “nada defino” embora ausente a carga de definição de objetos exteriores, como no caso de “o mundo é esférico”, há uma afirmação ainda mais severa: a definição de um “eu”, de uma subjetividade que se distingue das demais pelo “nada definir”. Essa afirmação de uma essência humana, como ser que nada define se apresenta tão dogmática quanto qualquer dogma da tradição. Esse é um problema ao qual o cético, por mais que use da semântica do discurso, não consegue fugir.

Então, o caminho do cético ao princípio da dúvida é o fenomenismo. Ora, por tal caminho, o cético que nega, em última instância, o ser das coisas, não pode negar o fato da vida. No entanto, as coisas nos aparecem como fenômenos e não como coisas, até porque o ser não pode ser conhecido pelo cético. E sendo as coisas todas, fenômenos, cabe avaliar a mutabilidade das coisas fundamentais.

Um detalhe: o cético não afirma que o ser não é. E isso o afasta também da fluidez heraclítica. Simplesmente não tem como afirmar nem isto nem aquilo. Ou seja, não pode garantir que seja ou não seja. A única afirmação é que mesmo que seja o ser, não há como afirmar coisa alguma sobre ele.

Ao invés de assumir a postura do sofista, que questiona a verdade e o ser a partir do homem e do seu *logos*, como o fez Protágoras (LAERTIOS, 1977, §50-6, 264-6), Pirro nem sequer no homem confiou. Assim, para a descoberta do ser, não há critério: “as coisas são igualmente indiferentes, imensuráveis e indiscrimináveis e, por isso, nem nossas sensações e nem nossas opiniões podem ser verdadeiras ou falsas” (Aristócles apud REALE, 1984, v. III, 397).

Os juízos sobre uma coisa são contraditórios. Veja, para cada coisa é possível afirmar isto e aquilo. Na verdade, qualquer proposição encontra seu contrário. Como não há meios demonstráveis para o reconhecimento da verdade, pois qualquer princípio é sempre relativo e arbitrário. Então o que resta ao sábio é a suspensão do juízo. É assim que a conclusão de que as coisas não são como parecem ser, mas apenas aparentam ser (LAERTIOS, 1977, IX) é a única coerente com o ponto de vista da quebra do pensamento dogmático. Entretanto, quando tudo aparenta ser há a possibilidade de imaginar que há um ser, embora intangível, pois é plausível pensar em aparência e lembrar de seres.

Não é possível conhecer a verdade - os meios de que os homens dispõem para julgar – os sentidos e a razão – estão sujeitos a dúvidas<sup>53</sup>. Assim, a suspensão do juízo é necessária: não há como

---

53 Se por um lado as sensações são relativas a condição de cada homem, os pensamentos estão sempre em conflito. Para tanto é que existe sempre uma contradita para qualquer afirmação. É dessa maneira que a medida de todas as coisas é eliminada -e de repente todas as coisas são iguais. LAERTIOS, 1977, § 92-93.



fazer julgamento da coisa por meios imprecisos. Dessa maneira, não é possível dizer muito sobre as coisas: ou todas as coisas seriam falsas ou verdadeiras. Como não há meio de separá-las, então todas as coisas são simplesmente iguais.

Apesar disso o cético não nega que há coisas com força de convicção, mas estas não podem ser igualadas à verdade, pois o que convence a um homem pode não convencer aos demais. A verdade tem um outro problema: seu critério não é unívoco, para cada pensador, um critério de verdade. Mais uma vez a impossibilidade de conhecer o critério da verdade – assim à verdade também não é possível conhecer.

Para mostrar o caráter relativo das coisas, ou a impossibilidade de apreender as coisas mesmas, os céticos atuam por meio de aporias. O difícil é imaginar um trato das coisas a partir de sua mutabilidade sem defini-las por esse critério, sem expelir a afirmação “as coisas são mutáveis”. Aí já haveria uma ontologia, e a coisa *é*. Talvez seja um critério e o cético não consiga assumi-lo por relembrar as fraquezas dos dogmas, e até mesmo por desprezar a tendência fisicista dos pré-socráticos. Aporias<sup>54</sup>, algumas interessantes, outras completamente superadas constituem o fio da navalha pela qual o ceticismo tenta libertar os próprios céticos das redes da definição das coisas.

Pela indefinibilidade das coisas, a suspensão do juízo. Já que não se pode conhecer, ou mesmo não cabe dizer da existência de uma coisa, a atitude do homem investigador cessa, com impassividade ou *afasia*. A negação do ser e da essência (coisa ainda não muito clara, pois quem assume aparência demonstra o ser por trás dessa aparência) é também a forma de negar o princípio de não contradição. Para Pirro,

“É preciso não ter opinião [...] afirmando de cada coisa que é, não mais do que não é, ou que é e que não é, ou ainda que nem é e nem não é. Os que se põem nessa

---

54 As aporias, trazidas por Diôgenes Laértios são dez e se referem, geralmente falando aos motivos pelo qual a suspensão do juízo é o meio mais coerente de pensamento humano. A diversidade dos sentidos, a diversidade da natureza humana, a diversidade das tradições e das condições individuais são exemplos dessas aporias que, pela manifestação da variabilidade de homem para homem, não há critério seguro para o juízo sobre determinada coisa. Há autores, como Jean-Paul Dumont que as agrupa em oito aporias. Para tanto, conferir em Scepticism: Artigo da Encyclopædia Universalis, Paris, s.d., vol:14, pp. 719-723.

disposição conseguirão em primeiro lugar a afasia.” (ARISTÓCLES *apud* REALE, 1985. v. III, 410)

Posta a impossibilidade da segurança ou demonstração última, ou incontestabilidade de qualquer princípio ou critério de verdade, o cético afronta os dogmas. Afastando-os não há como afirmar algo como essência ou ser da coisa. Eis, então a suspensão de juízo, que se concretiza pela *afasia* ou indiferença pelas coisas: se não há coisa, só aparência, portanto, não há ação. No entanto, essa afasia não significa o emudecer – mas simplesmente o não afetar-se pelos julgamentos duvidosos que se impõem sobre as coisas.

O ceticismo pirrônico traz o enfretamento do princípio de não-contradição, reporta à indefinibilidade das coisas. No entanto, usa das mesmas armadilhas – da dedução de uma existência do homem que duvida e da dúvida como dogma (no caso dos dialéticos) – para negá-lo. A mensagem que fica é a do questionamento da razão. Faz perceber que o mundo não é uma seta apontando para o seu fim.

### 2.3.3 O Negador - ceticismo acadêmico e dialético

Enquanto Timon dedicava-se a escrever os ensinamentos de Pirro, a Academia platônica absorvia influências céticas. Arcesilau, à chefia da Academia, teria assumido posturas próprias do ceticismo, conforme relata Sexto Empírico<sup>55</sup>, dentre elas a suspensão do juízo diante da questão da existência.

Arcesilau incorporou ao seu platonismo elementos de dúvida pirrônica. Chegou até a afirmar *saber que não sabia* (VERDAN, 1995, 40).

No entanto, o acadêmico não deixaria de lado outras características da academia. Usou do

---

<sup>55</sup> Sexto Empírico, cético da segunda geração, depois de Cristo, em seus Esboços Pirronianos, relata que Arcesilau apegou-se também à solução da suspensão do juízo, em virtude da impossibilidade de afirmar a existência das coisas. Cf. REALE, *História do pensamento clássico*. V. III p. 421.

ceticismo exclusivamente de maneira negativa, como maneira de eliminar o adversário estóico, aquele que afirma a relação de causa e efeito<sup>56</sup>. O ceticismo deixava de ser uma maneira de vida – seu ideal de afasia – e passava a ser meio de contestação.

Até é de se destacar a *afasia* dos primeiros cétricos, que impossibilitava que entrassem em discussões. Para eles, era suficiente e a suspensão do juízo. Mas para os cétricos posteriores, acadêmicos ou dialéticos, não basta suspender o juízo. Havia também que justificar a tomada dessa decisão. Daí a formação de *tropos* ou lugares comuns de argumentação: justificar e convencer os demais que a atitude mais coerente era justamente a suspensão do juízo.

No desenvolvimento da discussão com os estóicos, o que os acadêmicos queriam era invalidar o critério da representação do mundo resguardado pelos estóicos, a relação de causalidade. Tal relação não poderia conferir certeza: era mais uma opinião. O que Arcesilau cobrava estoicismo era que este assumisse a suspensão de juízo não em determinados casos, mas sempre e que adotasse para a resolução dos conflitos de ação o “razoável” (*eulogon*) (VERDAN, 1998). Ora, para a ação moral é prescindível o conhecimento da verdade e a certeza absoluta. Basta o razoável para a realização de ações retas.

No entanto, o ceticismo acadêmico foi orientado exclusivamente para ocultar as vozes do estoicismo. Há relatos, como o de Aristo (LAËRTIOS, 1977, 234), trazido por Diogenes Laertios, que refere-se a Arcesilau como “na frente Platão, atrás Pirro, no meio Diodoro”. Monstruosa figura – verdadeira Quimera - se pintava desse acadêmico: face platônica, essência pirrônica e argumentação dialética megárica. O ceticismo na academia foi transformado de um modo de vida a um modelo ou estratégia argumentativa.

É Carneádes que traz nova vida à Academia, com renovação teórica dentro da linha cética ainda. Usa e abusa da redução ao absurdo e a contraposição de teses opostas – a exemplo do que não

---

56 Os estóicos acreditavam em relações de causa e efeito, os cétricos refutavam posto que não havia causa antes dos

somente os sofistas, mas também o próprio Sócrates no Fedro utilizaria: primeiro expondo uma tese contrária à que pretende afirmar, para depois apresentar sua tese com muito mais força.

O ceticismo, mesmo nessa nova fase, continua em sentido negativo e não como estilo de vida. Serve de modelo de argumentação para vencer tese oposta à que se deseja sustentar, mas nada constrói, não surge como um modo de viver como no ceticismo de Pirro. No caso da Academia serviu para refutar critérios de verdade – representação ou sensação – especialmente o estóico representacionista. “Nem o pensamento nem a sensação nem a representação nem qualquer outra das coisas que são; com efeito, todas essas coisas, no seu conjunto, nos enganam”

Então, mais um personagem que se caracteriza pela dúvida diante da racionalidade. É aquele que não decide: não há decisão orientada pela razão. Há o arbítrio quando da razão se fala, assim como o mundo dos sentidos nos aprisiona a preferências aparentes. Não há como invocar a razão para revelar a verdade: ela não é suficiente para fazer surgir o ser do ente, não é possível qualquer princípio de funcionamento da racionalidade que sustente como verdadeiro aquilo que não passa de opinião.

## **2.4 O Sofista: o não ente e a medida das coisas**

A mesma relação conflitiva com a racionalidade e seu critério de contradição guardam os sofistas. Talvez esses sejam os menos sujeitos de um espaço político: já da *pólis* deveriam estar afastados, por em seus discursos a verdade estar presente como mais uma possibilidade.

Dentre as figuras que merecem essa exclusão, Górgias. Para Platão, homem ardiloso com as palavras que buscava simplesmente dominar as opiniões por sofismas, conforme o diálogo que leva seu nome.(PLATÃO, 1964, 82).

Para Aristóteles, um absurdo. Homens que não elevam a busca da verdade a um critério universalizante. Homens que deixam as contingências dominarem as decisões, e fazem com que essa seja a justiça: a promovida pela via do discurso sem qualquer compromisso firmado com a verdade. Aquele que chama de filosofia “a ciência da verdade” (ARISTÓTELES, 1969, 86) não poderia se conformar diante do sujeito que duvida da verdade. Para esse sujeito, somente o silêncio a que estão condenadas as plantas.

A tese de Heidegger corroborada por Cassin (1990, 69-70) é bastante interessante, e de certa maneira afrontosa à idéia corrente que se faz do sofista: o sofista tem sim um compromisso sim com *alethéia*. Seu discurso é justamente a preocupação com a verdade, em que o ser (*on*) é substituído pelo *logos* (discurso). É o abandono da estaticidade pelo movimento da palavra, do dizer, ou, a retomada de Cassin da *logologia* de Novalis (fr 14-15). No Elogio de Helena, o próprio Górgias afirma que “ordem para a cidade é o heroísmo dos homens, para o corpo a beleza, para a alma a sabedoria, para o ato a excelência, para o discurso a verdade; o contrário disso é desordem.” (GÓRGIAS, 1999, §1, 15). O que justamente o afasta da noção de um ser estático, uma verdade concebida fora do discurso.

O mais inclemente ataque à noção de ente teria partido justamente de Górgias. No tratado do não-ser, a existência do ser e do não ser não é mais problematizada: é decidido que o ser não existe. Ainda pior é o segundo argumento, pelo qual ainda que o ser existisse, não seria cognoscível, ofensa direta a razão, a musa que proporciona o conhecimento sobre todas as coisas.

O não ser não existe, pois se existisse seria ser o não ser, então também não há que se falar em ser. Se o ser existisse, de onde viria ele? Ora, do não ser não seria possível posto que ele não é e não pode nessa condição dar origem a qualquer coisa. Então, se vem do ser, o ser é infinito e assim ele deixa de existir. Não há como falar daquilo que sempre existiu e existirá, posto que não é possível saber de seu começo ou fim. Não se pode definir aquilo que nunca começou, e que sempre é.

Então, o primeiro princípio é que nada existe. Ora, o não ente não pode existir, sob pena de passar a ser. O ente não pode existir também, posto que não pode ser gerado, pois seria grado do não ente, e também não pode ser eterno, porque seria infinito, e se é infinito em nenhum lugar está.(GÓRGIAS, 1999, 12).

O segundo princípio é que mesmo que exista o ser, é ele inapreensível pelo homem. Pois o pensamento não constitui as coisas. Há distância entre pensar e ser: nem tudo o que é pensado vem à existência. “Pois nem alguém pensa num homem voando ou em carros correndo no mar e imediatamente o homem voa ou os carros correm no mar.” (GÓRGIAS, 1999, 13). Assim como se pode pensar em ficções, como a Quimera, os não entes também são pensados. Então o ente não é pensado. Então se o ente não vem do pensamento, e nem mesmo nele está, não há sentido que o ser possa ser apreendido.

E mesmo que seja apreendido, é incomunicável ao outro. Como os seres não são pensados, então eles devem ser apreendidos pelos sentidos. Como as sensações são particulares e não podem ser transmitidas, então não pode ser o ser mostrado ao outro. Assim é que nenhum critério de verdade pode existir.

O interessante da estrutura do pensamento de Górgias é que se assemelha demasiadamente ao raciocínio jurídico. Quando o jurista apresenta teses diante do juiz, as apresenta várias, de maneira que se uma for refutada, a outra poderá ser aceita. É assim também que o mesmo autor procede no Elogio de Helena (GÓRGIAS, 1999, 15-9), a defesa que elabora para a mitológica Helena de Tróia. De como, na verdade, ela não teria qualquer culpa a expiar por ter abandonado seu lar conjugal e ter fugido para Tróia. Nesse discurso, Górgias reflete sobre a coerção do discurso. Ora, se não for possível considerar que ela tenha sido vítima de uma atração fatal por Páris, e nem mesmo for possível atenuar sua pena pela infalibilidade da força do destino, se nem mesmo os homens puderem considerar que tenha sido ela raptada, que ao menos considerada seja a força do discurso, a violência

das palavras em sua força persuasiva. “A mesma proporção tem o poder do discurso perante a ordenação da alma e a ordenação dos remédios perante a natureza dos corpos.” (GÓRGIAS, 1999, § 14, 18-9). A revalorização da força do *logos* como discurso perante a racionalidade do ser.

A verdade é construída no discurso. A ela não há acesso imediato pela razão como desejavam os filósofos dogmáticos. O *logos* é o soberano que finaliza os atos mais divinos.

O mesmo problema da impossibilidade de um critério de verdade é exposto por Górgias ainda na defesa de Palamedes. Conta o mito que Palamedes teria desmascarado a falsa loucura de Ulisses. Este, não o perdendo, durante a guerra de Tróia acusa Palamedes de traição à pátria em troca de riquezas oferecidas pelos troianos. Através da palavra, Górgias que encarna o próprio Palamedes, em sua tentativa de livrar-se de uma morte injusta, fruto de intrigas de Ulisses. Segue expondo duas teses aparentemente opostas, mas razoáveis: de que Palamedes não teria condições materiais para perpetrar tal crime, e que, ainda que as condições materiais lhes permitissem tal, não teria desejo de praticar tal injúria.

Na verdade, qualquer pessoa que tivesse perdido seus bens, que tivesse sido afastada do poder ou fugido da pátria, poderia recuperar tudo isso; mas quem tivesse perdido a confiança dos outros, não mais a ganharia. Pelo que acaba de ser exposto fica, pois, demonstrado que, quanto a trair a Grécia, nem que o quisesse eu teria possibilidades, nem tendo possibilidades eu o quereria. (GÓRGIAS, 1993, §20-1, 55)

Em tal discurso, a formulação antitética: a cada tese de acusação, uma resposta em defesa de Palamedes, lançando mão dos diversos expedientes retóricos (as contradições do acusador Ulisses, o caráter irrepreensível do acusado, entre outros) e dos *topoi*, lugares comum como a evidência, a necessidade, a impossibilidade, o útil e o vergonhoso. Utiliza-se também não só de deduções lógicas, como também de argumentos éticos, construindo uma argumentação em favor de seu bom caráter oposto à perversidade de Ulisses. (GÓRGIAS, 1993, §22-3, 56-7)

Eis um grande problema: racionalmente os dois discursos, o de acusação e o de defesa, são válidos e dedutivos. No entanto, apenas um deles seria considerado. A questão é que Górgias problematiza justamente a verdade com isso, que não passaria de uma decisão sobre a verossimilhança dos discursos.

Outro personagem sofista que chama a atenção é Protágoras. Ao inaugurar o relativismo, sugere logo que só há verdade para cada homem. Ou seja, a verdade seria um conceito subjetivo, e portanto, relativo, não havendo uma forma coercitiva da verdade que pudesse ser descoberta pela razão.

Outra questão atribuída também a Protágoras é a assunção de uma espécie de fenomenismo. Afirma o sofista que “todos os fenômenos são verdadeiros”, o que também o levaria a refutar o princípios de não contradição aristotélico. Isso é o que mais irrita o ideal filosófico, e que faz com que se oponham acirradamente aos sofistas.

Diante de tamanha provocação, Platão não poderia deixar em seus diálogos de construir uma figura exótica como Teeteto, por exemplo. No diálogo que leva seu nome, Teeteto questiona a linguagem racional, segundo a qual se pode atingir pela razão a essência do ser. No Sofista, Platão conclui por dizer que o sofista é aquele que “usando do domínio do discurso como próprio” exerce a arte humana de produzir “ilusões” (PLATÃO, 1987, 190 ss.).

Dessa forma pretende o filósofo destinar o discurso do sofista a um âmbito que não seja a investigação da verdade. Como se estivesse apenas preocupado em discutir o próprio verbo. No entanto, a visão que se tem do *logos* aqui é estrita. É considerado como razão, como busca surda pela verdade, como se esta fosse uma estátua situada na racionalidade comum. O que prejudica a noção de verdade como construção discursiva e, em certa medida, fruto dos fenômenos. Esse é mais um retrato do ser. Enquanto o filósofo, encarnado em Platão, discursa sobre a unidade que vive no ser, e se esforça em fazê-lo cópia de uma idéia racional, o sofista elabora pelo discurso a ilusão que é o ser.



É então que se promove aquele deslocamento que Heidegger teria observado do sentido do termo *logos*. “Essa palavra fala simultaneamente como nome do ser e como nome do dizer.” (HEIDEGGER *apud* CASSIN, 1990, 70). Então, enquanto para Platão o *logos* representaria essa abstração que é a razão reveladora do ser, para o sofista, seria o próprio discurso.

Outro sofista que vale trazer para a constituição desse personagem para nossa exposição é Antifonte. Este, atuando como orador em três assassinatos, em tese, constrói discursos de acusação e defesa. Em cada caso, quatro discursos: dois de acusação, intercalados por um de defesa e finalizando com mais um discurso de defesa. Por isso, esses textos são chamados Tetralogias.<sup>57</sup> A antítese também está dada. A decisão não é apresentada em nenhum dos casos: ao sofista cabe apenas apresentar os argumentos. Próximo do cético, suspende seu juízo o sofista.

Na primeira Tetralogia, Antifonte trata de um duplo assassinato anônimo. Um homem e seu escravo são encontrados mortos por um parente, que acusa um inimigo da vítima de ter praticado os homicídios. Este se defende negando a autoria do crime e usa como evidência sua própria inimizade com a vítima como tese de defesa. Pois, como poderia ele assassinar um desafeto seu, sabendo que sobre ele recairiam todas as suspeitas? Usa o acusado de todas as armas retóricas a seu alcance: argumentos lógicos de toda a sorte, *ad hominem* e a tentativa de comover a platéia por seus antecedentes diante da comunidade. Tenta também a desconsideração do testemunho de um escravo.

Os argumentos de defesa são rebatidos em seguida pelo acusador, reafirmando o teor de sua denúncia e fazendo com que os argumentos da defesa se voltem contra o próprio acusado. Apesar deste ser homem famoso e rico, justamente para manter seu *status* teria assassinado a vítima. Além disso, a acusação deseja a manutenção do discurso da testemunha, bem como que a causa seja julgada pelos elementos de verossimilhança e pela prova testemunhal, posto que nenhuma outra espécie de prova é possível no caso.

Como segundo discurso de defesa, o acusado usa o álibi de não ter saído de casa na noite dos crimes. Por prova, o testemunho de seus escravos. E mais uma vez clama por sua absolvição.

As demais Tetralogias seguem a mesma composição argumentativa. A segunda trata de um homicídio, em que um lançador de dardos acerta outro, causando ferimento letal. O pai da vítima, como acusador, requer a penalização do acusado. Defendendo-se, o acusado alega a culpa da própria vítima ao ter atravessado a trajetória do dardo.

A terceira Tetralogia trata-se de uma incriminação recíproca. Um jovem e um senhor discutem e passam a agredir-se mutuamente. O jovem, mais forte, acaba desferindo golpe que vem a causar a morte de seu adversário. A acusação trata de, em seu primeiro discurso, afirmar que o jovem matou o velho por conta de sua “arrogância e desregramento, sob efeito do vinho(...)” (ANTIFONTE, 2005, §6, 12) violando todas as prescrições sociais. Ao que o acusado alega legítima defesa. “O morto, se morreu por desgraça, foi por desgraça levada a cabo por ele próprio - pois aconteceu de começar os golpes - se por imprudência de alguém padeceu, foi por sua própria imprudência, pois não agiu com bom senso quando me espancou.” (ANTIFONTE, 2005, § 6, 13). Além disso, também argumenta que a vítima não morreu no momento da agressão, teria morrido por negligência do médico que o atendeu, tentativa de transferir ao médico a responsabilidade pela morte da vítima. O acusador rebate a tese da legítima defesa com espanto, pois não crê que o mais velho poderia ter começado a agressão injusta. E mesmo que assim tenha sido, nada permite que o mais novo revide até a morte do mais velho. E quanto ao médico não pode ser responsabilizado por sua inexperiência pois “por causa dos golpes do acusado é que nós o levamos a tratamento. O último discurso de defesa é assumido pelos amigos do acusado, que tentam desfazer sua culpa no evento morte destruindo o argumento acusatório da dúvida sobre o início da briga ter sido ocasionada pelo velho. Alegam que a culpa é daquele que deu início a briga, portanto, da própria vítima. Na verdade, a morte do velho não

---

57Essas Tetralogias foram obtidas pela tradução direta do grego gentilmente cedida pelo Prof. Luis Felipe Belintrani,

era o propósito do acusado. Nem mesmo poderia ser a ele atribuída, por ausência do nexo de causalidade; uma vez que “o homem não morreu por sob os golpes, mas por causa do médico, como afirmam as testemunhas.” (ANTIFONTE, 2005, §8, 15). Como não há maior razão para condenar do que para absolver, então pede a defesa que seja absolvido o réu, por ser preferível. Origens do latino *in dubio pro reo*.

O retrato que aqui tem-se são de pensadores que constituem juntos uma orientação geral de pensamento. Cada qual com suas particularidades, acredita ser possível contar uma mesma história por vias diferentes. Todos eles se vêem como arquitetos da verdade: essa verdade desvelada não pelo *logos* como razão, mas como discurso. Um *logos* que retira a essência das coisas e as devolve ao mundo do fenômeno, do acontecer, da palavra.

O pior é o tratamento que a tradição filosófica deu a tais figuras. Os sofistas, aqueles que refutam o princípio de não contradição por não aceitarem o funcionamento unívoco da razão, ou que esta pudesse revelar a essência dos seres, como se elas existissem. Para eles, Platão reserva sarcasmo nos diálogos, principalmente no Teeteto, Górgias, Crátilo e O sofista. Aristóteles, verdadeira estratégia de exclusão (CASSIN, 1990, 10), quando na Metafísica dispara contra o sofista seu princípio racional de não contradição e que, os homens que dele duvidam “foram levados a essa posição por dificuldade de raciocínio”. Pois enquanto o sofista defende que todas as opiniões podem ser verdadeiras, então a afirmação de que o ser é é também ela própria verdadeira. (ARISTÓTELES, 1969, livro 4, 1009a, 100-101).

Os sofistas foram responsáveis pela inserção do fenomenal, do não ser e do acidente na reflexão filosófica, uma vez que os propriamente chamados filósofos tiveram que encarar tais provocações. Mesmo no empreendimento de destruir noções do ser, os sofistas ainda a ele se referem. Então entre sofistas e filósofos, de repente, uma aproximação.

É ainda esse movimento sofisticado que promove em Aristóteles sua refutação, e com ela a rejeição do “falar por falar”, indispensáveis ao estabelecimento das teorias modernas do consenso, conforme aponta Cassin. Ora, o jogo de linguagem sujeito a regras e pretensões variadas, tanto por Apel, como por Habermas, trazem elementos dessa rejeição. Toda vez que o sujeito comunica algo, tem interesse para além de simplesmente se afirmar como falante. Deseja também que outros acreditem no que diz, sob pena do paradoxo do mentiroso.<sup>58</sup> Por essa exclusão lógica é que as teorias do consenso se fundamentam. E não apresentam qualquer pudor em assumir o princípio de não contradição, transformado para o mundo da linguagem em “contradição performativa”<sup>59</sup>.

O que se apaga ao assumir o princípio de não contradição de maneira radical é justamente o espaço político. O espaço do debate, do falar por falar, em que a ausência de compromissos firmados com uma racionalidade que se afirma pela exclusão possa proporcionar visões distintas do mesmo fenômeno.

A perspectiva de um sofista, imoral, ávido de lucro, é também aquela que traz o fenômeno para o discurso, o valor que tem a palavra para a constituição mesma dos eventos. É só imaginar que, como um caso pode ser contado sob duas óticas contrapostas, como no caso das Tetralogias, por exemplo, significa isso que não há uma verdade excludente em si. Que racionalmente podem ser apresentadas quaisquer construções. O discurso as decidirá. E é essa indecisão que o filósofo rejeita: se aterra aos seus princípios éticos e racionais irrefutáveis, tenta fechar-se em uma redoma de razão, sem perceber que quando expulsa a incerteza pela janela, ela mesma é o cimento de seu casulo.

---

58 O paradoxo do mentiroso, derivado da reflexão da Metafísica aristotélica é aquele em que o sujeito que afirma ser mentiroso acarreta uma impossibilidade interna a seu discurso. Quando o sujeito afirma “sou mentiroso”, mente, e se mente, fala a verdade, não podendo mais afirmar que mente.

59 Para tanto, ver *Verdad y Justificación*, de Jürgen Habermas, *Transformações da Filosofia*, de Karl Otto Apel, e ainda *Razão e consenso*, de Delamar J. V. Dutra.

## 2.5 *Orestes e Prometeu: a constituição do herói trágico*

E que acontece quando o arquétipo que se tem é derivado de uma construção de textos literários? Serão eles puramente ficcionais, não representando qualquer relevância para a discussão sobre a consideração dos sujeitos?

Quando estamos diante de um mundo em que história e ficção pouco se distanciam, em que cada fenômeno pode ser contado e recontado de várias formas, porque seria qualquer personagem literário, ou mitológico, ou romanceado menos importante para a construção do espaço político que esses seres chamados “reais”?

Quando todos os dias ficções dirigem toda a vida humana como o tempo cronológico, calendários, relógios, cortinas, como separar um mundo contado por um texto literário e por um texto histórico? Quantas vezes não é a própria história uma das possibilidades romanceadas dos fatos passados?

Talvez justificar o uso de um texto literário seja artifício de bem pouca valia para o discurso presente. Ora, a importância desses textos está dada a partir do momento em que são dignos de referência. Não somente aqui. Romperam barreiras de espaço e tempo e passaram de um lugar distante para o nosso cotidiano. Essas são as tragédias gregas.

Sobre a origem das tragédias, desses textos cheios de vozes, personagens e coro, Nietzsche tem uma tese relevante, que esse discurso gostaria, até certo ponto, de se apoderar dela. Que a tragédia tenha surgido do ditirâmico, do inapreensível som único que várias vozes entoavam, contando e cantando uma vida não vivida, mas quem sabe sonhada, momento em que não se desligam o apolíneo da cena do dionisiaco do coro<sup>60</sup>. (NIETZSCHE, 1998, 20 ss.) Ou ainda que a

---

<sup>60</sup> A tese de Nietzsche, em breves linhas, em seu livro sobre o *Nascimento da tragédia, ou pessimismo e helenismo*, seria a de que o tipo trágico tenha surgido da união entre o culto a Dionísio, o deus do vinho e do canto, e a Apolo, o deus da razão. Dessa união não dissolvida teria surgido o estilo trágico – na essência não há hierarquia ou dubiedades. A peça é simplesmente um derivado dessas duas presenças que até então são uma só: Apolo e Dionísio. Ver NIETZSCHE, 1998, 69 e ss.

tragédia tenha nascido fora dos muros da cidade, do culto a Dionísio, que *tragedía* signifique “canto dos bodes”, ou como “canto pelo bode como prêmio”, quando os pastores, enquanto primeiros sátiros, cantavam a Dionísio (o feio deus em forma de bode) para que lhes fossem entregues bodes, (LESKY, 2003, 66-7), tudo isso excita a imaginação e faz ver como os elementos distintos ingressaram, ou foram assimilados pela *pólis* grega. É impressionante como a política liberal perde essa capacidade de aprender com sujeitos externos a sua própria estrutura, como é preferível desconsiderá-las politicamente, enquanto, sem muita exaltação ou saudosismo, mas referindo à cidade grega no período de três séculos em que se desenvolveram a tragédia, foi capaz de transformar o canto ditirâmico do sátiro em uma forma de expressão autêntica.

#### 2.5.1 Por que o texto trágico?

Talvez justificar a apropriação do texto literário seja inconveniente, uma ofensa à própria literatura. Mas por outro lado, talvez o leitor possa cooperar em uma interpretação benevolente do presente discurso. A pretensão do presente discurso de maneira alguma pode ser dizer que a tragédia tenha sido ou seja importante, o que seria uma injustiça ao próprio texto. Ao leitor. Ao próprio autor trágico.

O único sentido em que o presente texto pode explicar suas preferências (se é que isso cabe ser feito, como explicar porque não gosto de lasanha), é afirmando não a importância do texto trágico, mas que o arquétipo que a partir dele é viabilizado é formidável para o ambiente político. Não somente pela origem atribuída precariamente à tragédia, mas especialmente pela tragédia comportar, como diria Goethe, “em si uma contradição inconciliável”. Embate de *logos* e *pathos*, onde as paixões se usam da razão, ou da razão como uma paixão.

O texto trágico era apresentado inicialmente de forma bastante espontânea: não havia

cenário. Os primeiros começaram a ser feitos para encenações dos textos de Ésquilo. Para a representação de personagens, o uso de máscaras também foi tardio (LESKY, 2003, 74). Isso pode nada significar se a mente não conseguir se transportar para um estádio, em que no centro da arena, envolta pelas arquibancadas grandiosas, coro e personagens estejam cercados, falando e cantando um mundo em que a segurança ilusória ruiu. (LESKY, 2003, 33).

A queda: tema da tragédia. O despencar do mundo de segura felicidade até tombar lá embaixo no chão frio e duro da desgraça. Intenso dinamismo. O herói de feliz a perdido, do poder à ruína. Enquanto constitui personagens, a tragédia imita os fatos da vida, como Aristóteles apontava em sua Poética (cap. 6). Heróis que têm consciência do conflito insolúvel, e sempre absurdo, pelo qual está enredado sem saída. Não há razão, não há argumento capaz de oferecer uma fresta para a fuga. Tudo é queda, e não há nada em que segurar-se. Nem mesmo no ser.

Nesse fenômeno dionisíaco, a inserção (ou aquilo que já estava ali em potência) do elemento apolíneo como conta Nietzsche, faz com que a contradita seja extremada. Enquanto o herói está em apuros na cena, a repreensão do coro apolíneo se dirige contra o próprio público que encarna. Inconciliável conflito entre a apaixonada manifestação dos afetos e a reflexão racional destrói as possíveis certezas. O desconforto do trágico.

Um momento. Talvez o leitor prefira estar situado em algum momento nesse discurso inflamado que se abre. Que é esse trágico? Onde está? Alguma referência a ser dada. Inicialmente, o trágico sobre o qual se debruça toda a possibilidade da queda não pode ser identificado com o drama. O herói trágico pode sofrer passivamente sua queda, como o Édipo, de Sófocles, que nem sequer supõe a desgraça de cometer o parricídio e que a mulher que desposou seja sua mãe (trilogia tebana) como pode ser ativo em sua desgraça: tragédia esquiliana. Basta ver a ação de Prometeu quando entrega aos homens o fogo, quando participa dos ardis para a derrocada de Cronos por Zeus. Prometeu, que paga sua pena acorrentado à pedra por sua extrema sabedoria. Eis o motivo porque o

herói de Ésquilo guarda sua especificidade diante dos demais trágicos.

O mesmo pode ser dito olhando Orestes. Sabe de sua desgraça. Cometer o matricídio e se entregar à loucura, à crueldade das Erínias, ou não cometê-lo e ter de suportar a fúria de Apolo. Quando do seu julgamento, nem hesita em alegar que tudo o que fizera foi orientado pelo deus, e, situado em seu pedestal heróico, exige de Apolo sua defesa. O homem que ordena o deus. O homem que domina o Olimpo.

Talvez possa ser essa uma justificativa para nesse discurso deixar de lado outras peças trágicas, outros autores de igual importância, como Eurípedes e mesmo Sófocles. O herói de Ésquilo, ativo, possibilita um personagem ativo na política, que é o fim desse discurso.

#### 2.5.2 Orestes e Prometeu: escolhas e destino

Herói trágico, aquele que não está sujeito à racionalidade demonstrativa. Seu mundo ruiu. Suas certezas estão diluídas diante do sofrer, da dor de um mundo tranquilo que não voltará mais.

É o personagem central da trama. Em torno de sua miséria, orbitam diversos personagens, entre deuses e mortais. É sobre sua cabeça que o céu despencará. E, pior, vai assistir a tudo de olhos abertos. A morte lhe seria um benefício que os deuses não permitirão, sob pena de encerrar o belo espetáculo da dor humana.

Nem mesmo um desmaio. Totalmente consciente, e presente em seu corpo, o herói trágico vive seu infortúnio. Orestes, após sua mãe matar seu pai, já conhece seu padecimento. Se não sabe, ao menos calcula. Vingar a morte do pai, cometendo o matricídio e se entregando à loucura, à perseguição das Erínias, ou não vingar a morte do pai, e, desleal, suportar as desgraças promovidas pelas Fúrias enquanto vivesse. Qualquer decisão apresenta um alto custo. Em ambos os casos, Orestes estava condenado a uma vida desafortunada.



No me traicionará por cierto el gran oráculo de Loxias que afrontar me mandaba este riesgo urgiéndome insistente y anunciando desgracias que helaran mis entrañas si yo no perseguía a quienes a mi padre mataron de un idéntico modo, es decir, matándolos enfurecido al verme carente de peculio por ellos! Y agregé que, si no me vengaba, tendría que pagarlo con muchos sufrimientos graves de mi propia alma y citaba las cóleras que de la airada tierra nacen contra los hombres y las enfermedades que las carnes invaden con feroces quijadas, las lepras que devoran lo que era un organismo, el mal que hace brotar blancas cerdas. Y ataques enumeró también de las Furias, que surgen, cuando há sido la sangre de los padres vertida, dejando al mortal ver, aun en la oscuridad, el brillo de sus ojos bajo cejas siniestras. (ÉSQUILO, 2004, 196)

Esse é o momento em que Orestes encontra sua irmã Electra diante do túmulo do pai, e lhe conta como e porque teria voltado à cidade, na peça As Coéforas. Era necessário vingar o assassinato de seu pai, pois em não fazendo padeceria dos piores males sobre a terra, segundo a revelação do Oráculo do sábio Loxas. No entanto, só nesse momento descobre que o assassinato de seu pai foi promovido por sua mãe, Clitemestra com auxílio de seu amante. Alguns motivos levam Clitemestra a matar o próprio esposo, o Rei Agamenon: o primeiro deles seria vingar o sangue derramado de sua filha, a qual fora oferecida pelo Rei aos deuses após a Guerra de Tróia. Mas ainda diante desse crime de seu esposo, Clitemestra não tinha autorização para vingar sua filha: o seu marido era o Rei e precisava cumprir com os votos aos deuses, sob pena de prejudicar todo o reino por conta de um capricho. E, mesmo assim, diante do assassinato da filha, necessário vingar, não poderia recair sobre o pai. Seu esposo. E assim, o motivo que subsiste é realmente o desejo de que seu amante, Egisto, assumisse o trono e pudessem viver felizes. Em comum acordo, decidem os amantes matarem o Rei Agamenon, no seu retorno de Tróia.

A morte, a traição, o cálculo. Enquanto Clitemestra banhava o Rei em seu retorno, a mão alcança a arma com a que golpeia o esposo. Eis o crime a que veio Orestes, de longe, a vingar. O sangue de seu pai foi derramado: a lei manda que se derrame o sangue da vítima. Com o auxílio do próprio morto, o filho vivo deve vingá-lo, sob pena de que as Fúrias tomem conta de seu destino e que sua vida seja um mar de desgrças.

O ódio já está no peito de Orestes. Só restava descobrir a quem deveria destiná-lo. Diante da tumba de seu pai, a descoberta: sua mãe deveria pagar pelo Rei morto.

Com sua atitude, Clitemestra não apenas feriu os laços familiares. Não apenas traiu, golpeando o esposo sem que este pudesse ter qualquer defesa. Clitemestra matou o Rei, tirou dele essa prerrogativa. E isso aumenta a gravidade de seu delito. Detalhe: ela mesma, na peça Agamenon, em que a cena do retorno e morte do rei é descrita, já assume e espera a desgraça, fruto de sua decisão.

Mesmo ao descobrir que seu ódio e sua vingança recairia sobre aquela que lhe gerou, Orestes permaneceu inclemente. “Como un rayo a mi oído llega lo que me dices. Zeus, envía desde abajo castigo, aunque tardio, a la triste, criminal mano! Lo pagarás por madre que sea!” (ÉSQUILO, 2003, 199).

Então, Orestes passa à execução de sua vingança. Apresenta-se como estrangeiro ao palácio de seu pai, e lá aguarda o momento em que golpeia sua mãe e seu amante. A vingança está consumada. Os corpos ensangüentados são arrastados para fora do palácio. As mãos sujas de Orestes, com o sangue de sua mãe e, portanto, com seu sangue também, encerram a segunda peça da saga de desgraças da casa dos Átridas. Orestes, enlouquecido, justifica sua ação:

- Sim, matei minha mãe, mas com todo o direito, porque manchada pelo assassinio de meu pai e odiada pelos deuses. E gritei bem alto que o filtro que me deu coragem foi o oráculo de Lóxias, adivinho de Apolo. Vaticinou-me que se executasse a vingança não incorreria na acusação do crime; se a preterisse, não vos referirei os castigos, pois nenhum desses tormentos atingiria o alcance do arco. (ÉSQUILO, 2000, 166)

Apesar de sua ação estar em conformidade com a orientação de Apolo, Orestes não conhece o descanso. As Erínias, seres mitológicos que perseguem os que derramam o sangue da família, perseguem-no e conhece o desespero e a loucura. Com a loucura, consequência de sua ação, é que encerra As Coéforas. Mais uma vez a peça termina com um crime que perpetua a maldição familiar

de Orestes. A vingança, agora, não tem mais fim. Caiu-se em um círculo vicioso: como Orestes derramou sangue de sua mãe, alguém da família deverá vingá-la. Entretanto, ao executar Orestes, estará a cometer crime contra o próprio sangue. A maldição não terminará. A morte seria a única forma de escapar a terrível sina familiar.

Mas não será isso que vai acontecer. Isso tiraria o caráter trágico da história de Orestes. Em poucos instantes, aquele que seria o Rei de Argos tornou-se assassino de sua própria mãe e enlouqueceu. A queda.

Desolado, Orestes está sentado sobre a pedra de Apolo, o umbigo do mundo. Na sua frente o templo. Segurando a espada ensangüentada, tem por companhia as Erínias, que agora dormem. De repente, o templo abre suas portas. Apolo se dirige a Orestes e assegura-lhe de que não o abandonará. Aconselha-o a ir até Atenas e lá, diante dos pés da deusa Atená, Orestes lhe diga que fora Apolo quem instigou-lhe a matar sua mãe.

Ou seja, aqui o contato direto do homem com o deus. O compromisso assumido revela o quanto homens e deuses mutuamente se realizam. Um depende do outro para orientar seus passos. Orestes pede orientação a Apolo. Apolo, com sede de justiça, não podendo executar Clitemnestra, orienta a ação de Orestes.

Orestes parte para Atenas. Perseguido pelas Erínias, chega à cidade. Lá a deusa monta um tribunal humano, do qual é presidente, o Areópago. De um lado, as Erínias acusam Orestes e relembram que o sangue derramado precisa ser vingado. De outro, o deus Apolo o defende. O que resulta de um empate de votos. Apolo, contando com a *χαρις* (*káris*) do universo, força que leva à misericórdia divina, conta com a libertação de Orestes de seu destino de sangue e vingança. Não podendo Orestes resolver a questão, nada lhe resta senão esperar a misericórdia dos deuses. O que obtém. Atenas decide que quando houver empate, o acusado será absolvido.

Então Orestes está livre e pode voltar a Argos, e assumir seu trono. As Erínias não

concordam. Se rebelam, pois, como um crime pode acontecer e seu responsável ser absolvido?

Para aplacar a ira das Erínias, Atenas lhes garante lugar na cidade. As Erínias são transformadas em Eumênides, seres benfazejos, que é o nome da terceira peça. Por intermédio dos deuses Orestes é salvo de sua maldição.

Porém não só os deuses atuam no destino de Orestes. Ele próprio é que procura o auxílio e o conselho destes. Quando Orestes procura o oráculo de Apolo, e recebe sua orientação de destruir aqueles que aniquilaram seu pai, é o próprio herói quem decide cumprir tal determinação. No entanto, quando penalizado pela ação, é Orestes quem se dirige ao deus e lhe cobra uma providência, uma vez que foi cumprida sua vontade. O homem constrói seu destino, conforme os deuses ou não. As conseqüências serão conforme seus atos. Nesse caso, como o matricídio teria sido orientado por Apolo, não havia motivo para que Orestes expiasse a culpa, posto que era uma culpa que não tinha. Foi a vontade do deus Apolo e sua vontade de seguir o deus que o levou ao crime. Portanto não há crime.

Como autor de suas escolhas, se é que qualquer escolha é possível num mundo trágico, o herói paga o preço de seu destino, e vive o infortúnio. Orestes conseguiu livrar-se da culpa que o prendia. Mas os grilhões de Prometeu não foram quebrados.

Na peça, Prometeu é acorrentado à rocha por Hefesto orientado pela Força. O crime de Prometeu? Entregar aos homens, os mortais, o fogo divino. Zeus o condena a ser acorrentado e a sofrer horrores ali, com a companhia dos abutres.

Prometeu, usando astúcia, auxilia Zeus a derrubar seu pai, Cronos, do trono. E sabe também que seu destino não será diferente da desgraça que proporcionou quando reuniu-se com o filho do deus para expulsá-lo do trono. No entanto, arca com as conseqüências; paga alto preço para ver.

Após a expulsão de Cronos, Zeus assume a liderança do Olimpo. Nesse momento o inclemente deus deseja destruir a raça humana. Quer refazer as criaturas, criaturas que sejam suas e

que só o adorem. Criaturas sem a marca de seu pai.

No entanto, Prometeu discorda de tal ação. E para ajudar a manutenção dos homens é que rouba dos céus o fogo e o entrega aos homens. Sua ousadia foi descoberta. O deus não lhe perdoará tamanha afronta. Não há piedade.

Io e Hermes vão confortá-lo. Não há como libertá-lo de sua pena. De certa maneira estar ali acorrentado é a satisfação de Prometeu. Como doador do fogo aos homens, como pai de toda a arte e de todo artifício (ÉSQUILO, 2003, 303) expiar seu crime é reconhecer sua importância. Pagar a pena do inclemente Zeus só o eleva, perante os deuses e perante os homens. Por isso não se livra de seus pesares. Apenas os lamenta aqueles que o vão visitar.

Mesmo que algum deus decida por ele interceder junto a Zeus, não é isso que deseja o herói. Deseja apenas suportar a pena que lhe foi imposta por fazer um bem aos homens. Ainda que estes não lhe rendam sacrifícios ou cultos.

A peça revela um Zeus inclemente, ao qual os homens precisam agradecer por meio de sacrifícios para que sua espécie não seja dizimada. Prometeu teria diminuído o poder de Zeus quando entregou aos homens o fogo. E por isso, a pena eterna. Sempre preso à pedra, com suas entranhas devoradas pelos abutres segue o herói. Embora não pudesse antever sua desgraça, Prometeu conhecia que pagaria altas penas se sua atitude fosse descoberta. E mais, seu ato é mais que pura piedade aos homens. Talvez seu desejo mesmo fosse ser adulado, adorado e receber sacrifícios por gratidão. Poderia elevar-se tanto a ponto de derrotar Zeus. E isso o deus não poderia permitir. Então, a pena exemplar.

Com Oreste e Prometeu, o arquétipo que se forma é o de heróis que sabem de sua desgraça e mesmo assim assumem os riscos de suas decisões. São seres que cobram dos deuses as posturas

humanas: humanizam deuses. E, nesse sentido, não estão sujeitos à racionalidade do ser. O princípio aqui é a contradição. Bons e maus. Humanos e divinos. Eis os heróis trágicos.

Sua tragédia mesma é a face da contradição. Sucesso e desgraça. Poder e sujeição. É assim com Orestes, que de herdeiro do trono passa a assassino de sua mãe. É igual com Prometeu, que de aliado de Zeus passa a ser seu pior inimigo. E o destino segue surdo aos apelos dos homens. Não depende somente de suas forças individuais. É necessário também o acordo dos deuses para fazer de sua ação obediência ou crime, boas ou má.

Sem controle sobre sua vida, esse não é o ser que possa escolher uma noção de bem. É o ser que escolhe seu infortúnio, é o homem que atravessa a fronteira do permitido e que aplaca a fúria dos deuses. Racional seria aquele que não afronta os deuses, que tem uma vida tranqüila. Essa não é a herói trágico. Ele está sempre na situação da queda, porque sem ela não seria herói.

Com os quatro arquétipos delineados, agora pode-se proceder a comparação entre eles e o sujeito do liberalismo político. A partir daí verificar em que medida a *polis* liberal é mais estrita que o lugar em que esses personagens atuaram. Avaliar a democracia constitucional como se tem atualmente por meio de textos antigos e romper com o tempo cronológico a que nos atemos.

## **2.6 A tempo, a exclusão do jogador**

Na posição original, as partes (os representantes dos membros de uma sociedade liberal rawlsiana) usam de suas faculdades, da racionalidade e da razoabilidade, para a determinação dos princípios de justiça.

Por essas duas faculdades, os sujeitos, sob condições de igualdade e liberdade da própria posição original, estariam vinculados aos princípios de justiça política que Rawls traz em sua teoria da justiça, e que nesse texto já foram expostos (ver 1.3.1).

Essa convicção de que sujeitos racionais e razoáveis cheguem necessariamente a esses princípios representa uma vinculação moral bastante forte, embora a teoria da justiça eqüitativa tenha a preocupação de se distinguir de qualquer concepção moral abrangente.

A questão é que com essa vinculação moral, de certa abrangência, são eliminados do espaço político da construção da sociedade liberal diversos personagens, tratados aqui como arquétipos, mas que quando se pensa em sociedade vivida, são homens e mulheres vivos. O que leva a constituição de uma sociedade moral, e não política. O que faz com que a racionalidade liberal tenha de excluir todas as pessoas que nesse modelo não se enquadre. Nem todos têm o esquema de valores de um liberal, que, embora os tenha, não pretende assumi-los. É como se o liberalismo político reivindicasse para si uma universalidade que não possui. Talvez porque essa universalidade a que se pretende nem mesmo seja possível, em um mundo em que sujeitos se apartaram desse universal forjado. Talvez porque o Um não esteja no alcance das palavras, que, suas meras imitadoras, segue tentando dizê-lo.

Um arquétipo que ainda não foi avaliado se admitido ou não na sociedade liberal, e que quase ficou esquecido, é o do jogador.

O jogador é aquele que, a exemplo de Dostoiévski, tudo aposta sem segurança se irá ganhar ou perder. Aposta na sorte. Seu prazer é o ganho, mas a aposta também lhe faz sentir algo novo, sentir-se vivo e podendo ganhar.

O que importa é que o jogador tem uma relação importante com o jogo. Sua vontade é sempre ganhar. No entanto, mesmo diante da derrota, o jogador não desiste. E não desiste porque deseja participar do jogo. Só o jogar já é a possibilidade do ganho.

Jogar não vincula a personalidade específica. Mas ser o jogador sim. O jogador está sempre a analisar suas possibilidades em tal jogo. Tal como Bucowski nos cavalos. Todos os dias o escritor dirigia-se ao hipódromo, fazia suas tabelas, apostava no Azarão. Se ganhava, ficava satisfeito. Mas na maior parte das inúmeras vezes perdia. E esses eram dias que chamava de “difíceis”.

E mais, Bucowski não avaliava somente os cavalos no hipódromo, mas principalmente os demais jogadores. Alguns como ele. Outros que freqüentavam o jogo com menor freqüência. Acompanhou enriquecimentos, bancarrotas, discussões e tapas.

É claro que no hipódromo qualquer um poderia entrar e fazer sua aposta. Passar um dia jogando e ainda assim não se envolver. Não ser o jogador. Mas não era o caso do velho safado, e muito menos o caso de Dostoiévski, que apreciava as roletas.

Em Dostoiévski, a vida real e a ficção se confundem. O autor mesmo era apaixonado pelo jogo. Seu conto *O Jogador* bem que poderia ser um texto autobiográfico. Ali um retrato de um jogador russo nos cassinos de uma estação alemã. Cruzando os relatos do personagem com as cartas de Dostoiévski a uma cunhada. A paixão pelo jogo, a roleta, os ganhos, as perdas. Mais que essa coincidência, ainda a paixão por uma mulher voluntariosa: Paulina, essa que talvez tenha sido sua inspiração literária.

Especialmente no texto *O jogador*, Dostoiévski dissecou a “alma” daquele que faz do jogo sua vida e da vida um grande jogo. Joga não apenas na roleta, avalia não apenas os *crupier* mas também joga com o amor, avalia as pessoas e situações que o cercam e... conta com sua sorte.

O interessante é que por maior que seja a racionalização que o jogador faça, por mais que suas conjecturas todas tenham um fundo dedutivo, mesmo assim, a sorte é o que grita. Há aqueles jogadores que passam horas calculando, dias observando uma mesa, até que jogam e perdem tudo. (DOSTOIÉVSKI, 2005, 60-3). Eis a matemática da sorte:

Certo dia, por exemplo, À tardinha, sucede que o *negro* alterna sem cessar com *vermelho*; de formas que cada uma das duas cores saia apenas duas ou três vezes



a seguir. No entanto, naquela mesma manhã ou à noite, vermelho dá em todos os golpes, suponhamos vinte e duas vezes seguidas, e isso continua assim infalivelmente durante algum tempo, às vezes durante o dia inteiro. Algumas dessas observações me foram passadas por Mr. Astley que passa todo o dia grudado ao pano verde, embora sem jogar uma vez sequer. Quanto a mim, perdi hoje todos os meus recursos pecuniários em curtíssimo espaço de tempo. (DOSTOIÉVSKI, 2005, 42)

Há, então, no jogador o desejo de apreender o funcionamento de sua sorte, sabendo, no entanto, que nunca conseguirá. Tal como o trágico, que vive sua desgraça e espera que seus tormentos passem (como Prometeu acorrentado), embora saiba que sua vida está condenada à desgraça.

Voltando à questão. O jogador é aquele que nem mesmo se enquadraria no padrão de racionalidade liberal de John Rawls. É claro que todo o sujeito é livre para determinar sua concepção de bem. E alguém pode achar que o bem é ganhar a vida no jogo. No entanto, não seria racional despender até seus últimos recursos no jogo, pois não há certeza de um ganho que possa assegurar o jogador. E mais, também não seria razoável, não que o jogador deixe de cooperar com os demais, mas que ao vencer deseje tudo para si não importando que sua glória importe no fracasso total do outro. Ou na sua ruína própria.

O relato final d'O Jogador é bem ilustrativo:

Perdera então tudo, absolutamente tudo... Ao sair do cassino, remexendo no bolso achei um florim. “Ora, viva! Tenho com que jantar!”, disse com os meus botões; mas, após ter dado cem passos, mudei de opinião e voltei ao cassino. Pus esse florim em *manque* (era a vez de *manque*). Na verdade, sente-se uma indizível sensação quando, sozinho em terra estranha, longe de amigos e da pátria, e sem saber se se terá o eu comer nesse dia, se arrisca o último florim. O último florim! Ganhei; vinte minutos mais tarde, ao me retirar do cassino, possuía cento e setenta florins! Aí está o fato do que significa às vezes o último florim! Se, nesse dia, tivesse perdido a coragem, se não tivesse tido a ousadia de tomar tal decisão? (DOSTOIÉVSKI, 2005, 163)

O que importa para o jogador é o ganho que pode obter com sua sorte. E mais, essa relação é tão intensa que, quando sua amada Paulina lhe pediu que por ela jogasse, o jogador o fez insatisfeito, pois estava gastando a sorte sua com as economias dela.

A relação do jogador com a sorte, o golpe do inesperado é muito pessoal. A sorte, para este arquétipo, é o que determina que em sua vida será conquistado. O que é o destino do trágico, essa força irresistível que é a razão para o liberal, isto é a sorte. Mesmo emitindo princípios de funcionamento, tentando dominar essas forças, o máximo que o jogador consegue fazer é contar mais uma história possível – nunca controlará seu objeto de desejo, apartado de suas mãos.

O erro do jogador ao tentar prender a sorte pela matemática (erro não, ilusão) é o mesmo do homem que deseja a razão na orientação de suas escolhas. Como se essas escolhas fossem possíveis. Como se o ambiente da política excluísse completamente o fortuito da sorte e o trágico inexplicável de viver com o outro.

### **III A NOÇÃO DE SUJEITO NO LIBERALISMO E OS CINCO ARQUÉTIPOS: A EXCLUSÃO**

É chegado o momento de, constituídos os arquétipos, compará-los com o sujeito da sociedade liberal rawlsiana e perceber em que medida pode-se considerar excludente essa sociedade bem ordenada.

Para tanto, voltar à noção de sujeito, base da teoria política de Rawls é necessário. E ainda mais, reforçar os atributos morais desses sujeitos, de forma que, bem delineados e conhecidos revelem a concepção da própria política nas entrelinhas da justiça equitativa.

Olhar a concepção de sujeito de uma teoria política é sempre imaginar a *pólis* que dele emana. Especialmente quando a teoria a ser avaliada é uma teoria liberal, que parte de indivíduos para a fundação do político.

Nos sujeitos, base da sociedade liberal bem ordenada, há duas propriedades morais muito claras: a racionalidade e a razoabilidade.

O que se invoca, aqui, é que esse sujeito liberal acaba sendo uma exclusão antes da constituição do ambiente político em si, uma vez que antes mesmo do contrato, o sujeito que não apresente essas características estará, desde o início, impedido de participar. O que é um déficit da própria liberdade. Ora, o sujeito, para participar da sociedade política liberal não pode fugir de certas determinações. O que se tenta demonstrar aqui é que essas exigências são, na verdade, não apenas formais, mas substantivas e profundas. A necessidade de certas capacidades morais acaba vinculando a justiça equitativa com uma noção moral profunda do que seja o político.

O problema do não reconhecimento de certos sujeitos como pessoas morais, capazes de

fundar a sociedade política, é o que carrega consigo uma carga excludente, anterior à própria atividade política. Ou seja, a questão é que a justiça como equidade acaba eliminando possibilidades de discursos antes mesmo que eles sejam executados. Ou seja, tanto quanto Aristóteles, condena ao silêncio o que lhe é inconveniente.<sup>61</sup>

A noção de racional está relacionada com a capacidade de escolher um projeto de vida realizável, ou uma concepção de bem. No entanto, isso impede que sujeitos que simplesmente não apresentem uma concepção de bem (o louco, (porque não?), mas aqui no presente texto, o cético, o heraclítico e até mesmo o sofista) não possam participar do ambiente político. Ou seja, estão condenados ao ostracismo, ou quem sabe até a viver em sistemas não democráticos. Por mais que essas figuras prezem justamente a democracia e os discursos, estarão condenados antes mesmo de pronunciarem qualquer palavra. Basta que não estejam sujeitos ao critério de racionalidade determinado por Rawls.

Quanto à razoabilidade, esta, em certa medida, significa a capacidade de cooperação social. Ora, que dizer de um jogador, que pensa em sua realização mesmo diante da ruína do outro? Que capacidade de cooperar pode apresentar o trágico, em meio a sua desgraça? Ou mesmo, aludindo uma crítica de Álvaro de Vita (1998, 68-9) como pode incluir Rawls em sua sociedade política seres como deficientes e crianças, que não são dotados de qualquer capacidade de cooperar em termos equitativos com os demais?

A necessidade de seres como os liberais, racionais e razoáveis, deriva de uma intuição bastante forte: de que existe um limite bastante claro entre o sujeito e o outro, ou uma noção de indivíduo que o faça ver-se como mais uma peça no quebra-cabeça, que aceite que suas decisões se dividem em duas esferas. As que afetam mais aos outros do que a si mesmo – domínio político - , ou as da esfera em que o afetado é somente o indivíduo – domínio unicamente racional e

---

<sup>61</sup> Alusão à passagem da Metafísica, em que Aristóteles condena o cético ao silêncio, uma vez que suas afirmações

privado. Divisão tão sensível pelo menos como foi a segregação do corpo e da alma em Descartes<sup>62</sup> (DESCARTES,1999).

Essa idéia de justiça política sugere se restringir à tomada de decisões no ambiente político, ou às instituições da “estrutura básica” da sociedade<sup>63</sup>. Portanto, uma concepção do que é justo politicamente acordado, ou o que é justo para a *pólis* não serviria necessariamente como critério para o julgamento do justo fora das instituições da estrutura básica da sociedade.

Assim, é como se ao justo não bastasse ser justo: é necessário que se saiba para que ambiente vale esse critério de justiça: se para as instituições ou para a relação entre os homens. O que parece um avanço, por proporcionar maior liberdade individual ao homem, não escapa à lógica de que exista um externo e um interno, uma vida pública e privada marcada por uma linha divisória que, além de não muito clara, leva à ilusão de que tudo o que é político, ou do âmbito da *pólis* é oposto ao privado, ou ao interesse pessoal, ou ainda à realização do sujeito. Ou seja, a vida política deixou de ser a possibilidade de realização do sujeito para ser um obstáculo, como se houvesse um exterior que impedisse a felicidade de um homem – o outro. Há o outro como alguém a ser responsabilizado pelos ideais não atingidos: esquecimento do debate, da palavra e da própria política. É assim que política passa a responsabilizar o outro por projetos não realizados ou irrealizáveis em certos tempos e espaços. É assim que um pouco do homem desaparece: ele mesmo não é mais personagem de sua tragédia, que agora é centrada no outro.

Contraditoriamente, sua felicidade não pode ser creditada ao outro. Não, aqui não participa, pois a felicidade é longe do outro, é limitada a esfera privada em que o outro é

---

são dúvidas e não revelam um pensamento educado. (livro Gama)

62 Ver terceira e quarta meditações cartesianas.

63 Em *O liberalismo político*, Rawls afirma. “Embora tal concepção seja, evidentemente, uma concepção moral, trata-se de uma concepção moral elaborada para um tipo específico de objetivo, qual seja, para instituições políticas, sociais e econômicas. Em particular, ela se aplica ao que chamarei de “estrutura básica da sociedade”, que, para nossos propósitos atuais, suponho seja uma democracia constitucional moderna (...) Por estrutura básica compreendo as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade, e a maneira pela qual se combinam em um sistema unificado de cooperação social de uma geração até a seguinte.” p.53-4.

absorvido por uma espécie de discurso que agrada e se constitui verdadeiro.

Só que não é suficiente, para garantir a escolha dos princípios de justiça eqüitativa o desconhecimento das posições sociais futuras: é ainda necessário que o sujeito que participa desse momento inicial e da sociedade futura seja um certo sujeito específico, a pessoa política. Estabelece-se como o fundamento da estrutura social uma noção de pessoa, tal como nas teorias da modernidade, embora tenha uma conotação distinta daquela natureza humana moderna. O sujeito político de Rawls antes funciona como exclusão das figuras que não possam estar aí na sociedade liberal, do que como a descrição da natureza humana, como pretendia Hobbes<sup>64</sup>, por exemplo. São sujeitos que não acatam o liberalismo, mas que concebem a política de outra maneira, como atividade humana, racional e justificada, e, acima de tudo como espaço para o argumento, para a palavra. E não para o monólogo, que surge quando todos os homens concordam com uma só doutrina sobre a *pólis*.

A partir dos arquétipos já constituídos anteriormente, surge uma noção de sujeito para cada postura filosófica. Assim, estarão fundados os cinco arquétipos, o sujeito heraclítico, o cético, o sofista, o trágico e o jogador.

Antes disso, se faz necessário um olhar mais aguçado sobre o próprio sujeito do liberalismo político, o alvo da presente crítica. Suas características fundamentais, a racionalidade e a razoabilidade aqui também serão reconsideradas com maior vagar.

Então, de posse de todas essas figuras, uma comparação se permite, para que seja possível verificar em que medida o conceito de sujeito, fundamental ao liberalismo político de Rawls inviabiliza, desde o início, a participação de certas figuras de um

---

<sup>64</sup> Aqui um comentário. Para Hobbes, havia uma natureza humana, dissecada no livro I do *Leviatã*. No entanto, em Rawls não há uma natureza humana: há antes uma consideração sobre características morais das pessoas que participam da sociedade bem ordenada. Nada impede que tenham diversas características, mas têm de ser dotadas

espaço político comum. Como o liberalismo serve para escamotear, ou mesmo inviabilizar a atividade política em nome da sociedade bem ordenada e estável.

Avalia-se então como toda a teoria da justiça equitativa é fundada em uma noção de sujeito que exclui do político os arquétipos até então trabalhados. Para tanto, apresenta-se a tal concepção de sujeito do liberalismo político, seu contraste com os componentes da política antiga e com o jogador.

### ***3.1 O sujeito na teoria política de John Rawls***

Pode-se dizer que sempre há uma concepção de homem presente no fundamento das teorias políticas. Sejam partes isoladas que somadas constituam o todo - uma visão liberal de soma de indivíduos como no *Leviatã* (HOBBS, 2001, 54), por exemplo —, seja uma reunião cujas partes assim dispostas formem um todo muito maior que a soma algébrica das partes : o Estado hegeliano (HEGEL, 1995, 47) — seja como for, esse todo ainda engloba ou constitui sujeitos do discurso, entre os quais não se encontram certos arquétipos que problematizam a racionalidade dominante. Estes ficam excluídos do ambiente político, sob a acusação de irracionalismo. Condenação imediata ao auto-exílio. O ostracismo político ainda persiste quando sujeitos são impedidos de acessar o espaço em que se encontram com o outro, simplesmente por ser, este, outro demais. Anormal, louco, cético, sofista: à borda, esses personagens perturbadores vivem melhor. Que possam olhar o exercício da racionalidade no espaço político e que nele não intervenham.

---

de racionalidade e razoabilidade, que serão definidas a seguir.

É um grande problema que figuras que desestabilizam os princípios colocados pela razão possam manifestar ao político suas dúvidas. Assim, também era um problema a Platão e Aristóteles sustentar o ideal de uma *pólis* aristocrática e calar a voz daqueles que não eram aptos ao comando. A democracia contemporânea trata de tomar referências anti-democráticas.

Talvez o receio da democracia seja tornar-se radical e abrir o discurso a toda a possibilidade humana, a sujeitos que se reinventam a cada dizer, a cada dia. Essa instabilidade criativa é justamente o que impede que a democracia torne-se ditatorial. É esse o caráter anulado da democracia quando já há, na base do político, uma noção de sujeito racional como deseja John Rawls: um sujeito que, para dividir o espaço político, necessita escolher uma concepção de bem. O sujeito, para essa formulação do liberalismo, não teria outra motivação senão a realização de seu projeto particular de vida: corroborando a tese de que exista um motivo anterior que impulse as ações humanas. Para tanto, a necessidade de um projeto, de uma idéia que seja o bem, que exige uma espécie de homem que nem todos podem preencher. Pelo menos, não, se forem considerados os sofistas e os céticos. Até mesmo os trágicos, como veremos, não preenchem tal requisito.

E quando se trata de razoabilidade ou senso de justiça, então esse passa a ser o segundo nível das exclusões políticas. Nem todos os sujeitos estão dispostos a adotarem concepções que possam conviver com ideais de justiça e racionalidade, como os do liberalismo político. Aí voltam os arquétipos já abordados.

Para elucidar o sujeito rawlsiano e examinar essas características que fazem dele a primeira exclusão, ou o fator excludente fundamental da sociedade bem-ordenada, vale retomar as características de racionalidade e razoabilidade, observá-las mais



detidamente para, em seguida, observar porque os arquétipos antigos não se incluem dentre os sujeitos liberais.

### 3.1.1 A racionalidade: escolha de uma concepção de bem e de projetos de vida

O espaço público e suas instituições no liberalismo político de Rawls dependem do mútuo reconhecimento entre os sujeitos, filiados às mais distintas concepções do que é o bem. Ou seja, no momento inicial, chamado posição original, os sujeitos estão em igualdade e livres de qualquer determinação exterior à sua razão. A igualdade os permite contratar: qualquer e todo o sujeito tem igual poder no estabelecimento das regras que orientarão as instituições sociais. A liberdade garante que as decisões sobre o político sejam pautadas somente na racionalidade. E, de maneira platônica, esse conhecer o bem leva o homem a praticá-lo. Ou ainda, tendo acesso aos conteúdos da razão o sujeito age conforme ela, uma vez que não tenha qualquer influência em seus atos para além dela, coberto que está pelo “véu de ignorância”.

O que, na posição original, o véu de ignorância não esconde da razão é que o sujeito precisa decidir sobre os conteúdos da justiça. Mesmo sem saber da posição que ocupa e da qual tomará parte futuramente, após o estabelecimento da sociedade. Pela razão é que o homem se percebe como sujeito, ou seja, que faz com que o ser-livre entre em contrato com os demais, a fim de garantir sua liberdade, em última instância.

A racionalidade, então, permite a visão de que esse homem em situação de desconhecimento sobre o futuro, pode ter uma certeza: a de que elegerá algum projeto de vida, que só poderá ser realizado dentro de uma sociedade racional. O qual nada mais é que a sociedade bem ordenada: aquela que existe para a satisfação do maior número de

projetos de vida executáveis sob termos eqüitativos de cooperação. Ou ainda, a razão permite ao homem acesso a expectativas futuras para que tenha um motivo de participar como sujeito do contrato. Pois, se fosse demasiado denso o véu de ignorância, encobrindo não apenas o conteúdo de cada projeto de vida, mas também a própria idéia de projetos e expectativas a serem realizadas, o homem não teria impulso ou motivação para o contrato.

Saber-se como capaz de escolher uma concepção de bem, ou em outras palavras, esse, tantas vezes repetido, projeto de vida, é que faz do ser humano um sujeito do contrato, um fazedor das leis a que vai socialmente submeter-se.

A essa capacidade de escolher sua concepção de bem é considerada a capacidade do racional, na justiça eqüitativa. Ou seja, racional é o ser que é capaz de escolher e arquitetar metas, projetos de vida a serem realizados.

Essa é uma capacidade centrada no âmbito individual: somente o sujeito pode traçar os planos para sua vida, obedecendo à idéia de autonomia.

No entanto, essa possibilidade de escolher o que é bem (ou adotar uma concepção de bem – capacidade do racional) não é absoluta. Nem todas as coisas podem ser tidas como uma concepção de bem numa sociedade liberal. Existe um limite: a liberdade do outro. Dessa maneira é que se evita que o bem de um sujeito coincida com a restrição da liberdade de qualquer outro.

Esse limite do racional é dado pela capacidade moral do razoável: ora, o sujeito pode escolher o que lhe cabe como bem, desde que dentro de uma estrutura de cooperação eqüitativa <sup>(RAWLS, 2000, 100)</sup>. É como se sua liberdade de escolha passasse não só pelo nível da escolha racional, mas também por um outro nível fundamental, o da aceitabilidade pública de sua escolha. Essa aceitabilidade é a possibilidade de os

cidadãos se desenvolverem em termos eqüitativos de cooperação social, o que, em outras palavras, vem a tornar política a escolha de sua concepção de bem, expondo-a à coexistência com outras concepções de bem.

O cidadão autônomo é uma pessoa específica: a pessoa política, como define Rawls. De um lado, o sujeito político, dotado de racionalidade, teria como atributo a possibilidade de escolher dentre as mais diversas doutrinas religiosas, filosóficas e morais, sobre o que vem a ser o bem. Por outro, essa escolha estaria limitada pela segunda característica fundamental do cidadão: a razoabilidade, ou a possibilidade de que aquilo que o cidadão tenha como bem venha a conviver com demais concepções de bem, sob termos eqüitativos de cooperação.

A racionalidade, então, teria relação com a possibilidade de escolher o bem. Ou seja, de escolher se pretendo seguir um culto religioso ou outro, se pretendo desenvolver tal ou qual atividade profissional, enfim. Escolhas sobre o projeto de vida a ser realizado.

E, a possibilidade de escolha é limitada por uma capacidade de conviver com outras doutrinas, também razoáveis. Portanto, há aí uma condição de reciprocidade: as doutrinas racionais sobre o bem convivem em um ambiente político de maneira harmoniosa, umas cooperando eqüitativamente para que as outras se realizem. Esse é o senso de justiça: cumprir com certos princípios de justiça que viabilizem a realização da outra, por meio de uma convivência social pacífica.

Então a racionalidade seria uma capacidade moral relacionada à escolha do que, pessoal e individualmente, satisfaz o sujeito. Torna-se pública, ou seja, extrapola o sujeito quando este, usando seu senso de justiça, emite juízos sobre a realização das concepções de bem, dentro de uma sociedade de diversos sujeitos, que se orientam pela

satisfação de variados projetos de vida. O racional seria a capacidade privada, enquanto o razoável aquela que torna político o sujeito.

Dentro da idéia da cooperação eqüitativa, o razoável e o racional são noções complementares. Ambos são elementos dessa idéia fundamental, e cada um deles conecta-se com uma faculdade moral distinta – respectivamente, com a capacidade de ter um senso de justiça e com a capacidade de ter uma concepção do bem. Ambos trabalham em conjunto para especificar a idéia de termos eqüitativos de cooperação, levando-se em conta o tipo de cooperação social em questão, a natureza das partes e a posição de cada uma em relação à outra.<sup>65</sup>

Assim, os sujeitos de uma sociedade bem ordenada, em que as instituições sociais e políticas estejam dispostas conforme um arranjo harmônico e ideal para a realização dos projetos de vida razoáveis, têm duas capacidades morais: a racionalidade e a razoabilidade. Uma das dificuldades seria o momento em que uma concepção de bem, que pelo cidadão é defendida como verdadeira (ora, o sujeito quando escolhe uma concepção de bem, em geral, é orientado por aquilo que crê verdadeiro), é confrontada com concepções opostas. Num caso em que os sujeitos da doutrina A acreditem que deve ser declarada guerra e outra em que os sujeitos de B desacreditem do valor de uma declaração de guerra. Esse seria o momento político por excelência: o momento em que concepções opostas debatem e precisam deliberar sobre o ambiente público.

A solução para esse caso seria recorrer à concepção política de justiça, orientada pelos princípios eqüitativos estabelecidos na posição original. O debate então passa a versar sobre os fundamentos dessa *sociedade* liberal. Interessante notar que a constituição política não vem a se referir a um Estado liberal e menos ainda a uma

---

<sup>65</sup> Distinção básica e nível fundamental que ocupam conjunta e complementarmente as noções de racional e razoável. Em op. Cit. p. 95-6.

comunidade liberal: a presença constante é de uma sociedade liberal, ou, mais especificamente, uma sociedade bem-ordenada. O estado de direito aparece como aparato para a tutela, mediante coação, das liberdades que surgem dos princípios de justiça.

Vendo a teoria da justiça como um todo, a parte ideal apresenta uma concepção de uma sociedade justa que, se for possível, devemos atingir. As instituições existentes devem ser julgadas à luz dessa concepção e consideradas injustas na medida em que dela se afastam sem razão suficiente.<sup>(RAWLS, 2000, 269)</sup>

As bases da sociedade liberal rawlsiana seriam os próprios sujeitos livres e iguais, racionais e razoáveis em suas escolhas políticas. Para que tais pessoas possam conviver na *pólis*, e até mesmo por suas características, emerge uma organização “mais apropriada à realização dos valores de liberdade e igualdade” (RAWLS, 2000, 47), na forma de princípios de justiça<sup>66</sup>.

A questão é que o conceito de cidadão, ou aquele que participa das deliberações políticas da vida pública, estaria já vinculado a uma concepção de pessoa moral. A pessoa deve ser orientada pela racionalidade e pela razoabilidade na escolha de seus valores políticos. No entanto, como o próprio Rawls assume, não fica clara a fronteira entre a concepção política que a pessoa defende e suas crenças privadas. Na verdade, as próprias deliberações políticas trazem uma carga bastante grande de convicções pessoais. Negar que a decisão sobre, por exemplo, a declaração de guerra contra um Estado vizinho, ou, a aceitação da pena de morte, não refletisse algum caráter religioso

---

66 Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido. B) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade. Idem, *ibidem*, p. 47-8.

ou filosófico particular seria ingenuidade.

A concepção de cidadão vem, em certo ponto, determinar quem são as pessoas a que a cidade liberal se destina. Não que restrições não possam ser feitas em filosofia política: o problema é excluir certos grupos sociais antes mesmo da constituição da *pólis*.

Se o liberalismo político vem em auxílio à realização das liberdades básicas pelos sujeitos vivendo em sociedade, entre as quais se compreendem a liberdade de expressão e de convicção, assumir um ponto de vista excludente em relação aos sujeitos pode soar incoerente. Talvez a promessa política de realização das liberdades oferecida pelo liberalismo seja irrealizável sem a exclusão de sujeitos que ameacem sua racionalidade e seu funcionamento estável.

O que se quer dizer é que um grande problema da constituição política de Rawls é não ter claro até que medida é liberal, ou até que ponto exerce exigências fundamentais, e bastante fortes, como uma teoria política que se funda em uma concepção determinada de pessoa. De certa forma, parece constituir, então, um aglomerado de instituições estáveis no tempo e não uma verdadeira *pólis* política – aberta ao debate e à construção.

### 3.1.2 A noção de razoabilidade como limitadora das vozes na justiça política

As restrições iniciais aos sujeitos constituintes da sociedade liberal podem facilitar a adoção de mecanismos de estabilização e, até mesmo, de satisfação social. É possível um consenso sobreposto<sup>67</sup>, por exemplo, dentre essas doutrinas abrangentes (no

---

<sup>67</sup> Consenso social que se dá no tocante às doutrinas razoáveis e abrangentes professadas por seus cidadãos. Uma sociedade bem-ordenada unificada e estável, introduz a idéia de um consenso sobreposto de doutrinas

sentido de englobarem uma série de aspectos da vida dos cidadãos – políticos ou privados) razoáveis. Pode até encontrar com mais simplicidade termos de tolerância política, uma vez que doutrinas sociais “abrangentes razoáveis” podem encontrar termos de cooperação. O grande problema é quando doutrinas divergem sobre o próprio modelo de pessoa estabelecido – o canal argumentativo estaria fechado para concepções ditas “não razoáveis”.

É uma das soluções a que se encontra para o choque de doutrinas não razoáveis: “conter doutrinas não razoáveis como se contém uma guerra ou uma doença”<sup>68</sup>.

Semelhante argumento é o que Aristóteles usa no livro Gama da Metafísica<sup>69</sup> para neutralizar a influência discursiva do cético, que de qualquer critério seguro de conhecimento duvida, e da afirmação de Heráclito de que o ser é ser e não ser<sup>70</sup>, como no fragmento 49a, quando afirma que “descemos e não descemos nos mesmos rios; somos e não somos”<sup>71</sup>. Aquele que rejeita o princípio de contradição, fórmula básica de funcionamento da razão, “em quê difere ele de um vegetal?”. Aristóteles condena-o a viver à margem da comunicação: plantas não falam, assim como os cétricos mal-educados não poderiam falar, uma vez que o conteúdo daquilo que dizem não pode comunicar coisa alguma. Aquele que usa a palavra para dizer uma coisa e ao mesmo tempo negá-la estaria fugindo de qualquer sentido de sua afirmação. O interlocutor que

---

abrangentes e razoáveis. “Nesse tipo de consenso, as doutrinas razoáveis endossam a concepção política, cada qual a partir de seu ponto de vista específico. A unidade social baseia-se num consenso sobre a concepção política; e a estabilidade é possível quando as doutrinas que constituem o consenso são aceitas pelos cidadãos politicamente ativos na sociedade, e as exigências da justiça não conflitam grandemente com os interesses essenciais dos cidadãos, tais como formados e incentivados pelos arranjos sociais dessa sociedade.” RAWLS, John, *O liberalismo político*, 2000, p. 179-180.

68 “A existência de doutrinas que negam uma ou mais liberdades democráticas, é, por si, um fato permanente da vida ou assim parece. Isso nos impõe a tarefa prática de contê-las – como se contém uma guerra ou uma doença, - para que não subvertam a justiça política” RAWLS, John, *o liberalismo político*, 2000, p. 108.

69 ARISTÓTELES, *A Metafísica*, 1969, p. 87-110.

70 Além dos próprios elementos encontrados na Metafísica, é importante buscar nos próprios fragmentos atribuídos a Heráclito essa noção, como nos fragmentos 49 a, 60 e 91. A idéia de fluidez aí está relacionada.

71 HERÁCLITO, *fragmentos*, 1999, p. 39.

tentasse rebater tal afirmação não teria meios. O que Aristóteles não considerou é que esse *logos*, essa racionalidade discursiva se esmera em manter o espaço político, o lugar da argumentação e da retórica. Questionar o princípio de contradição coloca em xeque a própria noção de certeza racional. Eis a possibilidade do político<sup>72</sup>.

Da mesma forma, o homem em Rawls: ou o cidadão está enquadrado em uma noção específica de pessoa (racional e razoável), ou então estará condenado ao ostracismo. Seus argumentos em esfera pública não seriam aceitos: o irrazoável que não deseja enquadrar-se nos termos de cooperação equitativa, ou que não considerasse as demais doutrinas não teria motivação para se manifestar no espaço político. A noção de razoabilidade implica nesse desejo de cooperação mútua que, no entanto, não poderia ser excludente. A partir do momento em que o cidadão procura o espaço político, apresentando ou não argumentos sobre suas posições, há um acréscimo para essa esfera política, não apenas em caráter numérico, mas principalmente pela diversidade qualitativa dos argumentos, ou das posições. Essa diversidade faz com que o político deva ser sustentado por posições cada vez mais negociadas ou discursivas – o político por essência.

Outro grande problema com a existência de uma concepção de pessoa na base de uma teoria política é que tal formulação política exclui da própria política aquilo que lhe é mais característico: a possibilidade de espaços de argumentação. Na mesma dificuldade outros liberais contratualistas do século XVIII, grandes nomes como Rousseau e Hobbes incorreram. A noção de homem revela a aposta feita numa razão infalível. Se a razão é infalível, então os critérios de decisão racional levariam a conclusões igualmente infalíveis, ou ao menos seguras. No entanto, se assumirmos que,

---

72 Idéias gerais obtidas pelo Ensaio Sofístico de Barbara Cassin.



ao menos no âmbito político, as questões não estão sujeitas a um critério de decidibilidade, de infalível resolução, há uma evidente contradição em assumir a perspectiva racionalista liberal. De outro lado, assumir tal perspectiva faz o político reduzir-se e, ao se negar a falibilidade dos critérios de decisão extingue-se o mais político da política: o discurso e a retórica. Aceitar a falibilidade do seu cidadão razoável: eis o que Rawls não consegue aceitar.

Mas a questão do cidadão no liberalismo político de Rawls deve ser aprofundada. O conceito de autonomia ali desenvolvido vai além das circunstâncias gerais aqui polemizadas.

Dissecando a questão da autonomia, ou da possibilidade de o cidadão participar ele próprio da formulação da constituição política a que está (estará) sujeito, Rawls a trata sob dois enfoques: o da autonomia racional – baseada nas faculdades intelectuais e morais das pessoas (RAWLS, 2000, 117). Nesse aspecto da autonomia, ainda estariam presentes tanto a possibilidade de tomar decisões racionais, bem como a capacidade de entrar em acordo. A autonomia racional seria o que possibilita à posição original (ou ao primeiro momento de decisão política – o momento em que tornam-se conhecidos os princípios de justiça) ser tomada, como a caracteriza seu autor, como “caso de justiça procedimental pura”. Isto é, quando as decisões serão justas ou injustas não por um critério transcendental, ou *aprioristicamente* determinado. A justiça ou não das decisões políticas seriam avaliadas conforme o resultado do procedimento de escolha – de deliberação racional. O que significa dizer que não haveria qualquer princípio anterior a esse momento inicial, qualquer critério que se possa afirmar da justiça ou não: é no momento da posição original que o critério será aceito pelos cidadãos (tratados no contexto com partes, ou seja, como representantes de doutrinas compartilhadas por

vários cidadãos). Esse seria o primeiro aspecto da autonomia racional dos cidadãos: a possibilidade de escolherem os princípios, muito embora estejam já sujeitos, em sua origem, a uma estrutura de pessoa bastante forte, que pode comprometer a idéia de uma adoção livre de princípios de justiça.

O segundo aspecto da autonomia racional seria a adequação dos interesses, que impulsionam a escolha, de forma com que sejam condizentes com a pessoa moral – mais uma vez o retorno à forte noção de pessoa, despercebida, por vezes. Ou seja, que as pessoas racionais possam escolher uma concepção de bem como meta e através delas adotar princípios de justiça (embora não conheçam ainda detalhes de tais concepções, graças ao véu de ignorância – névoa que encobre determinações privadas de maneira que o cidadão, na posição original, não consiga decidir levando em conta seus interesses privados).

Aqui cabe um desvio do raciocínio para levantar, de maneira sucinta, mais uma dificuldade da noção de cidadão e sua relação com a política. Se o cidadão normal da sociedade liberal é racional (escolhe a concepção de bem) e razoável (deseja conviver em sociedade segundo termos recíprocos e equitativos de cooperação) inútil seria a ficção de um véu de ignorância na posição original. Ora, se os cidadãos já são pessoas razoáveis, não seria preciso que uma névoa encobrisse suas posições futuras na sociedade: pela própria razoabilidade, os sujeitos não aceitariam que uma posição social fosse prejudicada em detrimento de outra. Desponta um contra senso: de um lado a exigência de razoabilidade e de outro, a ficção do véu de ignorância.

A autonomia plena, cujo *design* é derivado das relações estabelecidas entre as partes (representantes dos cidadãos) na posição original, é aquela que emerge das ações dos cidadãos conforme os princípios de justiça escolhidos quando equitativamente

representados, como livres e iguais na posição original (RAWLS, 2000, 123). À essa autonomia corresponde unicamente o campo político, não se realizando na vida privada.

Para que possa a autonomia plena ser realizada no ambiente político pelos cidadãos, é indispensável que, no momento das deliberações, após a posição original e escolhidos os princípios de justiça (por óbvio, pois as escolhas só poderão ser efetuadas e julgadas após a determinação racional dos princípios de justiça – basta lembrar os aspectos da autonomia racional referenciados acima) impere a publicidade plena. O que significa: que exista no político uma gama de informações igualmente disponíveis a todos aos quais cabem decisões políticas, para que possam orientar suas escolhas da melhor maneira possível (ou pelo menos da maneira mais adequada aos princípios de justiça). Dessa forma, na própria posição original, haveria uma gama de informações, como diversas classes sociais, que embora não específicas, permitem a deliberação, a escolha sobre que papel, por exemplo, os cidadãos de tais classes irão desempenhar.

Essa forma de autonomia estaria vinculada à estrutura da posição original, no sentido de que a forma da posição original, o desempenho das partes representantes nesse momento, revertem nas condições razoáveis pelas quais os cidadãos devem ser considerados. Nesse aspecto, agir de acordo com a concepção política de justiça fundada em princípios seria a realização da autonomia plena do cidadão – de forma que essa autonomia política se reflita também nas escolhas de cunho pessoal, ou na vida não política, se assim é possível ser separada a vida de um cidadão.

Várias questões. Primeira, como é concebida a autonomia privada em decorrência de uma atuação política já bastante determinada. Mesmo que, de acordo com Rawls, a posição original seja uma questão de justiça procedimental pura, há nela partes que representam cidadãos racionais e razoáveis. As escolhas políticas já estariam

classificadas em um rol de possibilidades, segundo o qual os princípios escolhidos certamente seriam os enunciados no início, com distintas ponderações hierárquicas, quando muito. Então, se essas escolhas políticas já estão num leque estrito de possibilidades (ora, os cidadãos são necessariamente livres e iguais, racionais e razoáveis), e que a sua autonomia plena (inclusive privada) seria orientada pelo momento político da posição original, então a autonomia de escolhas privadas já estaria prejudicada. A autonomia pública também, no momento em que os cidadãos operam conforme uma formulação já conhecida: atuam por padrões de razoabilidade já exigido, abrindo somente a possibilidade de atuar dentro de certo parâmetro de tolerância política – o que nem sempre revela o grau de cooperação social ou alteridade.

### ***3.2 O sujeito e a participação no overlapping consensus***

Para Rawls construir sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais é necessário inserir a concepção política de justiça. Por essa concepção, os termos do justo seriam definidos de maneira pública e direcionados para as instituições da estrutura básica da sociedade. Para determinar os termos públicos da justiça seria proposto um consenso entre cidadãos que seguem as diversas doutrinas abrangentes existentes.

Esse consenso público, dentre as mais diversas doutrinas particulares, que possibilita a convivência dos cidadãos livres e iguais sob um mesmo sistema integrado de instituições, é chamado de consenso sobreposto. Esse consenso sugere os valores políticos comuns às várias doutrinas existentes.

Mas, para que ocorra um acordo político dentre as doutrinas abrangentes, que em muitos pontos são fortemente divergentes, é essencial que essas doutrinas (e os cidadãos) possam dialogar entre si. Assim, racionalidade e razoabilidade são imprescindíveis aos cidadãos e também às doutrinas abrangentes por eles adotada.

Na justiça como equidade a racionalidade e a razoabilidade se constituem como idéias centrais, tanto quanto distintas e independentes. Enquanto a racionalidade aplica-se à escolha dos fins e interesses e à maneira como são promovidos por um agente único e unificado, sem relação com os demais, a razoabilidade identifica-se com a disposição em propor os termos de uma cooperação eqüitativa com os outros, dada a garantia da reciprocidade.

Os agentes racionais não apresentam a preocupação com uma cooperação eqüitativa. A racionalidade se restringe à determinação do interesse pessoal:

Mas o racional é uma idéia distinta do razoável; aplica-se a um agente único e unificado (quer seja um indivíduo quer seja uma pessoa jurídica), dotado das capacidades de julgamento e deliberação ao buscar realizar fins e interesses peculiarmente seus. O racional se aplica à forma pela qual esses fins e interesses são adotados e promovidos, bem como à forma segundo a qual são priorizados.(RAWLS, 2000, 78)

A determinação e a defesa do interesse próprio, por meio da racionalidade, não necessariamente exclui o interesse dos demais. Para Rawls, os agentes racionais resguardam interesses particulares. Esses interesses nem sempre estão ligados ao benefício próprio. Os indivíduos podem resguardar interesses de pessoas a que estão vinculados. Dessa maneira "(...) todo o interesse é pessoal (de um agente), mas nem todo o interesse implica benefícios para a pessoa que o tem." (RAWLS, 2000, 94). A capacidade de escolher um interesse, ou uma gama destes, é identificada à

racionalidade. Portanto, a capacidade de adotar uma concepção de bem é advinda da escolha racional.

A razoabilidade é a disposição em aceitar termos eqüitativos de cooperação social. Essa virtude dos indivíduos possibilita que entrem no mundo público, especificando e compartilhando com os outros uma base pública de relações.

(...) o razoável é público de uma forma que o racional não é. Isso significa que é pelo razoável que entramos como iguais no mundo público dos outros e dispomo-nos a propor, ou aceitar, conforme o caso, termos eqüitativos de cooperação com eles. Esses termos, apresentados como princípios, especificam as razões que devemos compartilhar e reconhecer publicamente uns perante os outros como base de nossas relações sociais. (RAWLS, 2000, 96)

Dessa forma, é possível pensar as duas virtudes em uma relação de complementariedade. É indispensável a racionalidade como capacidade de escolha de uma concepção de bem, pela qual valeria a pena a vida em sociedade. Por outro lado, a razoabilidade é também imprescindível, pois agentes puramente racionais não teriam um senso de justiça que possibilitasse a vida em sociedade com os demais.

Como idéias complementares, nem o razoável nem o racional podem ficar um sem o outro. Agentes puramente razoáveis não teriam fins próprios que quisessem realizar por meio da cooperação eqüitativa; agentes puramente racionais carecem do senso de justiça e não conseguem reconhecer a validade independente das reivindicações de outros. (RAWLS, 2000, 96)

Numa sociedade equilibrada, portanto, os cidadãos têm seus próprios fins, racionalmente determinados, a serem realizados pela cooperação eqüitativa razoável entre seus membros.

Numa sociedade razoável, ilustrada da forma mais simples possível por uma sociedade de iguais em questões básicas, todos têm seus próprios fins racionais, que esperam realizar, e todos estão dispostos a propor termos eqüitativos, os quais é razoável esperar que os outros aceitem, de modo que todos possam beneficiar-se e

aprimorar o que cada um pode fazer sozinho. .(RAWLS, 2000, 98)

Então, a sociedade que melhor se destina à satisfação das expectativas é a sociedade amparada por doutrinas e cidadãos razoáveis, considerando os termos eqüitativos de cooperação acordados, que vinculam as pessoas reciprocamente. Outro aspecto ainda referente à razoabilidade é o reconhecimento dos limites do juízo, ou das razões possíveis para justificar discordâncias razoáveis. As pessoas podem adotar livremente suas concepções particulares e delas não são obrigadas a abrirem mão diante de uma discussão livre. O indivíduos não necessitam chegar a uma mesma conclusão sobre todos os assuntos: o pluralismo de doutrinas é possível. A possibilidade de diferentes pontos de vista é presente sem que qualquer um esteja completamente errado. O reconhecimento e a aceitação dos limites do juízo, trazidos pela razoabilidade, é fundamental para a idéia de tolerância.

A vantagem de estar no âmbito do razoável é que só pode haver uma doutrina abrangente verdadeira, embora, como vimos, existam muitas razoáveis (...) Defender uma concepção política como verdadeira e, somente por isso, considerá-la como único fundamento adequado da razão pública é uma atitude de exclusão e até de sectarismo, que, com certeza, fomentará a divisão política. .(RAWLS, 2000, 176)

As pessoas, de posse da capacidade razoável de determinar os termos de cooperação social e conhecendo os limites do juízo, professam doutrinas abrangentes razoáveis. Essas doutrinas referem-se a aspectos religiosos, filosóficos e morais da vida humana, mais ou menos coerentemente, organizando valores reconhecidos e compatíveis entre si. Respeitando o limite do juízo, é possível compreender que nem todas as pessoas razoáveis compartilham da mesma doutrina abrangente. Os indivíduos podem escolher livremente a doutrina a seguir, e, com a consciência dos limites do juízo, é fácil

aceitarem a liberdade de consciência e a autonomia de pensamento como parte da conduta pública. Assim, as doutrinas razoáveis não buscam reprimir visões abrangentes distintas: objetivam com elas conviver e garantir o direito à sua própria existência na sociedade.

Mais uma vez, a razoabilidade contrasta com o racional, pois leva em consideração o mundo público. Os cidadãos, livres e iguais, têm uma igual participação no poder público e nas suas determinações. Todos também conhecem os limites do juízo. De posse disso, não seria razoável um cidadão supor que o poder público deve assegurar exclusivamente sua realização pessoal, ou a satisfação dos preceitos de sua doutrina abrangente de maneira a inviabilizar as demais. Isso obstaria o exercício da liberdade de consciência, que é do interesse de todos resguardar. Então, as doutrinas razoáveis têm por essência o respeito às demais visões abrangentes e razoáveis.

A unidade social não se dá em redor de uma única doutrina abrangente razoável, mas sim numa base pública que respeita e permite a existência das mais diversas doutrinas razoáveis. Assim é possível imaginar um pluralismo razoável das doutrinas abrangentes.

A existência do pluralismo razoável é a certeza de que as liberdades básicas estão sendo respeitadas. Só é possível o pluralismo em uma sociedade pautada numa concepção política de justiça aplicada à estrutura básica, articulando os valores da justiça política e os da razão pública (espaço público), em respeito ao âmbito individual de cada sujeito.

Com a possibilidade de uma série de doutrinas divergentes surgirem, é necessário que os cidadãos escolham a concepção política de justiça dessa sociedade. A estabilidade social depende dos termos publicamente aceitos pelas doutrinas



abrangentes. Para gerar esse acordo público, que versará e obrigará publicamente o cidadão, é preciso que a concepção política possa ser objeto de um consenso entre as doutrinas. É aí que surge o consenso sobreposto, como maneira de assegurar a existência da pluralidade das doutrinas razoáveis em uma estrutura estável de um sistema democrático constitucional (RAWLS, 2000, 109).

Conferir uma base pública à determinação dos termos eqüitativos de cooperação entre os cidadãos livres e iguais, adeptos das mais variadas e, possivelmente, conflitantes doutrinas abrangentes, é possível através da aceitação de uma concepção política de justiça, pautada em valores publicamente aceitos pelos cidadãos como justos.

Atendendo ao problema da estabilidade social com a escolha dos termos públicos de cooperação pelas diversas doutrinas dentro de uma mesma sociedade, surge o consenso sobreposto. Esse consenso possibilita a escolha de princípios de orientação das principais instituições públicas, de maneira a respeitar a diversidade das doutrinas abrangentes que formam a sociedade. Essa base comum às doutrinas razoáveis e que viabiliza uma sociedade justa e estável, ainda que marcada por profundas incompatibilidades filosóficas, religiosas e morais.

Esse consenso começa a ser formulado como um consenso dentre as doutrinas consideradas razoáveis, pautado especialmente no ponto comum a todas as doutrinas. Nesse ponto de convergência, em que as doutrinas abrangentes se inter cruzam, é possível iniciar uma espécie de consenso básico, que possibilita a adesão e o apoio das mais diversas doutrinas, por suas próprias razões, pois "(...) nesse tipo de consenso, as doutrinas razoáveis endossam a concepção política, cada qual a partir de seu ponto de vista específico".(RAWLS, 2000, 179). Ora, é possível considerar que existam pontos em comum em doutrinas abrangentes e razoáveis, por exemplo, no que se refere às

iguais liberdades básicas. Esse é um ponto de convergência dentre todas as doutrinas razoáveis como condição de sua própria existência. Então é um dos pontos iniciais do consenso sobreposto.

O consenso sobreposto só poderia existir entre as doutrinas racionais e razoáveis, desenvolvidas em um contexto de instituições democráticas, uma vez que o igual respeito às doutrinas, assim como doutrinas razoáveis, só poderia surgir em meio a instituições orientadas pela liberdade e igualdade, como são as instituições democráticas. Desde logo surge a defesa da democracia constitucional, como único governo justo e estável, sobre uma base social pluralista.

Apoiando-se em pontos comuns a todas as doutrinas razoáveis e racionais, é possível afirmar que o consenso sobreposto é um resultado de todas as doutrinas, mas independente de qualquer uma delas. Seu objetivo não é abrangência geral ou universalização, ideal comum às doutrinas particulares. O consenso visa apenas estabelecer termos públicos e eqüitativos de cooperação social, conferindo bases para uma convivência política.

Então, o consenso sobreposto seria muito bem representado por uma interseção de valores comuns entre as mais diversas doutrinas, acordados publicamente, com o fim de fornecer bases públicas para as relações sociais. Essa base pública é o que insere certa estabilidade social. Cada cidadão saberia exatamente seus direitos, liberdades e deveres. Teria também a certeza do que poderia esperar não somente das instituições, como também dos outros membros da sociedade. Além disso, partindo de uma base publicamente acordada entre os indivíduos racionais e razoáveis, os direitos aí assegurados teriam a garantia de serem obedecidos, uma vez que oriundos da própria disposição dos cidadãos, considerados livres e iguais.

Algumas características fundamentais do consenso sobreposto o distingue de um acordo de tolerância entre autoridades. Por ser concebido como uma formulação que abrange todos os participantes possíveis que, partindo de suas doutrinas abrangentes e razoáveis, elaboram uma concepção de justiça passível de ser endossada por todas as doutrinas razoáveis. Todas as doutrinas seriam consideradas igualmente, originando uma concepção eqüitativa e não em qualquer autoridade:

Por conseguinte, um consenso sobreposto não é apenas um consenso sobre a aceitação de certas autoridades, ou a adesão a certos arranjos institucionais, fundamentais numa convergência de interesses pessoais ou de grupos. Todos os que concordam com a concepção política partem de sua própria visão abrangente e se baseiam nas razões religiosas, filosóficas e morais que essa visão oferece. (RAWLS, 2000, 193)

Assim, cada doutrina subscreve o consenso por suas próprias razões, não havendo comprometimento do consenso com qualquer doutrina especificamente. Uma das conseqüências disso é o valor eqüitativo atribuído às doutrinas, uma vez que nenhuma é considerada mais importante que outra, ou mesmo mais aceita.

A questão da estabilidade é também solucionada por esse consenso. Se o consenso sobreposto considera igualmente as doutrinas razoáveis abrangentes, é aceita a pluralidade de doutrinas como uma de suas características. Assim, as doutrinas participantes desse consenso devem reconhecer a diversidade das doutrinas, respeitando esse pluralismo ainda diante de uma alteração estrutural da sociedade. Mesmo que alguma doutrina venha a atingir uma extensão totalizante, será resguardado o direito a não aceitá-la, permanecendo a possibilidade da diversidade.

Dessa forma, a estabilidade é garantida não pela persuasão ou por imposição, mas com base no senso de justiça dos cidadãos (relacionado à razoabilidade

anteriormente) como forma de resistir a injustiças e afirmar a igualdade.

Como uma das formas de instrumentalizar o ideal do consenso sobreposto, Rawls sugere sua verificação no consenso constitucional. Mesmo não sendo o modelo ideal de consenso, uma vez que na constituição os princípios não são baseados em uma concepção pública de justiça compartilhada, esta é uma manifestação consensual possível.

No primeiro estágio do consenso constitucional, os princípios de justiça são aceitos na sociedade, enfrentando doutrinas opositoras. Na verdade, nesse momento os princípios não passam de mais uma doutrina abrangente e razoável a ser seguida. Logo após, esses princípios são aplicados socialmente, por constituírem uma base possível ao acordo dentre as doutrinas abrangentes e razoáveis. Para garantir a aplicação desses princípios, é acordado a importância de sua previsão constitucional. Com a constitucionalização desses princípios, os cidadãos submetem-se a alterações em suas doutrinas, a fim de respeitar essa base segura e pública. Esses princípios garantem certas liberdades e direitos políticos fundamentais, pacificando e fornecendo uma base para que se acordem os termos equitativos de cooperação social. Com a adaptação das doutrinas particulares aos limites oferecidos pelos princípios aceitos, as visões abrangentes vão se tornando razoáveis e aumentam as possibilidades de um consenso constitucional.

Concluindo: no primeiro estágio do consenso constitucional, os princípios liberais de justiça, inicialmente aceitos com relutância como um *modus vivendi* e adotados numa constituição, tendem a alterar as doutrinas abrangentes dos cidadãos, de modo que estes aceitam pelo menos os princípios de uma constituição liberal. Esses princípios garantem certas liberdades e direitos políticos fundamentais, e estabelecem procedimentos democráticos para modelar a rivalidade política e para resolver questões de política social. Nessa medida, as visões abrangentes dos cidadãos são

razoáveis, se não o eram antes: o simples pluralismo passa a ser um pluralismo razoável e assim se alcança o consenso constitucional. (RAWLS, 2000, 210-1)

Partindo do consenso constitucional, Rawls pretende atingir o consenso sobreposto, vinculando a justiça política constitucional a uma concepção política de justiça pautada nas idéias fundamentais da justiça como equidade. A aceitação de uma base razoável confere a razoabilidade às doutrinas. Enquanto o consenso constitucional é limitado à aceitação de princípios políticos formais que garantem o procedimento democrático, o consenso sobreposto vai além e inclui não apenas direitos formais (políticos) como também direitos substantivos, como liberdade de consciência e pensamento, bem como a igualdade eqüitativa de oportunidades e princípios destinados à satisfação de necessidades básicas, satisfazendo os princípios de justiça:

A profundidade de um consenso sobreposto requer que seus princípios e ideais políticos tenham por base uma concepção política de justiça que utilize as idéias fundamentais de sociedade e pessoa da forma ilustrada pela justiça como equidade. Sua extensão vai além dos princípios políticos que instituem os procedimentos democráticos, e inclui os princípios que abarcam a estrutura básica como um todo; por isso, seus princípios também estabelecem certos direitos substantivos, como a liberdade de consciência e pensamento, além da igualdade eqüitativa de oportunidades e de princípios de que atendam a certas necessidades essenciais. (RAWLS, 2000, 211)

A progressão do consenso constitucional em direção ao consenso sobreposto ocorre de maneira natural, segundo Rawls. Depois da entrada em vigor de um consenso constitucional, as partes são forçadas a participar de um fórum público de discussão política, negociando com outros grupos cujas doutrinas abrangentes sejam diferentes, ou mesmo rivais. A fim de justificar as posições políticas, são desenvolvidos uma série de argumentos e concepções políticas, conquistando a adesão do maior número possível de

doutrinas razoáveis. Assim, um número maior de assuntos serão debatidos e decididos, aumentando em profundidade o consenso formado, passando do nível constitucional em um nível geral, sobreposto.

O consenso sobreposto ainda se estende em direção a uma legislação fundamental que garanta as liberdades de consciência e pensamento, bem como a satisfação das necessidades básicas, para que os cidadãos possam participar da sociedade como cidadãos livres e iguais, favorecendo a cooperação social.

Pela evolução do consenso constitucional Rawls soluciona o problema da intangibilidade do consenso sobreposto, além de definir quais matérias podem ser tratadas inicialmente pela constituição e a possibilidade de evolução na garantia de direitos formais e substantivos. Seguindo essas orientações, é possível desenvolver uma visão sobre a estrutura básica da sociedade pautada nos ideais de uma concepção pública de justiça e verificar, posteriormente, as influências sobre as garantias fundamentais reconhecidas constitucionalmente.

### ***3.2 Os arquétipos da exclusão ou a inadequação dos quatro arquétipos ao papel de sujeito liberal***

Tomando o sujeito racional e razoável, base da sociedade liberal de John Rawls, pode-se perceber que alguns arquétipos ficam excluídos do ambiente político.

É até de se pensar que espécie de política é essa do liberalismo político. Uma política destinada a uma sociedade em que os sujeitos dessa lei já apresentam uma

estrutura de pensamento, ou uma cultura pública comum. Isso até é da ordem dos fatos. Não há a fundação de uma nova sociedade, com uma ruptura com tudo o que até então foi vivido – o que é bastante aceitável. Entretanto, se há uma cultura política pública no sujeito liberal de Rawls, há uma moral também que se transfere para o político. E havendo isso há não somente um contrasenso em sua teoria política: há também um comprometimento com uma determinada visão de mundo e com exclusões pré-políticas do ambiente da sociedade.

É de se refletir: se a sociedade liberal depende, para que se estabeleça nos termos de uma sociedade de mútua cooperação e respeito, depende de um sujeito que já esteja sob condições democráticas, então a democracia só é possível vindo dela mesma. Ora, essa proposição pode nos levar à conclusão de que não há sentido em falar em democracia, uma vez que não há limites para ela: sempre esteve aí e sempre estará. Aproximadamente o argumento de Górgias no *tratado do não-ser*. Ao ente que sempre existiu não é possível dizer que existe: é infinito. É possível também pensar que nunca houve democracia, se para existir a democracia ela deve surgir de outra democracia. Se nunca houve um sistema democrático ideal, como poderia gestar essa sociedade liberal bem-ordenada? Só mesmo admitindo que algo possa vir daquilo que não é. Assim, não há sentido na exigência de um fundo de cultura pública democrática, pois a democracia poderia surgir de um regime não democrático. Essas são algumas aporias que surgem por essa consideração anterior para o surgimento da sociedade bem-ordenada.

Ainda o liberalismo político, pelos requisitos sobre o sujeito que exerce, ou pelo ideal de pessoa que defende para a fundação de uma sociedade, acaba excluindo antes da possibilidade discursiva certas vozes. Essas não devem ecoar pela cidade. E assim é que se sustenta a sociedade do que se pretende uma teoria política desvinculada de

preferências pessoais.

Àqueles que negam o projeto liberal de defesa de uma concepção de bem e que essa concepção de bem possa conviver com outras em um espaço público de deliberações, o ostracismo. Ora, ao sujeito rawlsiano a capacidade de escolher um projeto de vida, como se todos os homens tivessem inatamente essa capacidade, ou mesmo esse desejo. Isso é o que exclui o cético: sua atitude de *afasia* não lhe permite dizer o que é o bem. Simplesmente vive. E essa sua atitude tem uma relevância política: questiona toda a escolha de projetos de vida.

De outro modo, essa capacidade para escolha de um projeto de vida pessoal, ou ainda uma concepção de bem acaba também por vedar o acesso ao ambiente político do sofista. O sofista, como observamos em Górgias, Protágoras e mesmo em Antifonte, é aquele que só escolhe um projeto fenomenicamente, ou seja, diante do acontecer, diante do momento. Para ele não há um critério universal do que seja o bem. E nem mesmo isso é possível. Só há escolha do bem diante da situação concreta, o que acaba por impedir a pretensão de um projeto de bem razoável; embora os sofistas sejam gratos à noção de razoabilidade (assim como alguns cétricos dialéticos) o que é razoável, a aceitação, não se compara ao que Rawls preconiza, que, para além de aceitação, deseja que um projeto de vida possa estabelecer termos eqüitativos de cooperação social. Isso não está previsto no conceito de razoável, que, no sofista, é o conceito de aceitável pelo público a que se dirige.

Por esses requisitos morais sobre os sujeitos da posição original, pensa-se a teoria da justiça como eqüidade como uma teoria política moral, no sentido de vincular-se a uma concepção moral abrangente.

No entanto, para o filósofo demonstrar que o seu liberalismo político ultrapassa



uma visão moral particular, teria que silenciar todos os cétricos, todos os heraclíticos, todos os heróis trágicos e todos os sofistas. E essas são figuras presentes não apenas na erudita história do pensamento, mas estão aí, estão mescladas em todos os discursos. Da mesma maneira que há algo de filosófico nas afirmações cétricas, inclusive.

Assim como Aristóteles usa de um *logos* discursivo, e em certa medida, sofístico, segundo Cassin (CASSIN, 2001), não há como não se atentar à possibilidade de encontrar elementos sofísticos no filósofo. Ainda que nesse momento Aristóteles esteja se revirando em sua tumba, perturbado no sono eterno por alguém lhe aproximar justamente daqueles a quem tanto combateu, não há que se negar que Aristóteles foi profundo conhecedor da arte do discurso e da retórica, a que destinou boa parte do Órganon.

Por mais que a luta de Aristóteles pela verdade tenha se estabelecido, por mais que em sua Metafísica tenha combatido os cétricos, inimigos da verdade, mal educados, por mais que tenha dedicado o Órganon ao combate do discurso do sofista, ainda assim não conseguiu eliminar seus inimigos do espaço político. Na *pólis* a influência de homens como Górgias, Protágoras, ou mesmo Pirro, Timon, e mesmo dentro da academia platônica sobre Arcesilau e Carneádes, é inegável. É só recuperar os argumentos desenvolvidos na Antigüidade para perceber a força dessas figuras. Estavam, por Aristóteles, destinados ao ostracismo do discurso. Mas eram eles a própria possibilidade do discurso filosófico.

Quanto aos poetas, pior consideração ainda tinham por parte dos filósofos. Platão a lhes expulsar da cidade. Aristóteles, pervertendo o princípio liberal da arte, que não tem nenhuma expectativa a não ser ser ela mesma, colocando sobre a tragédia um ideal que ela não tinha que era a educação, (ARISTÓTELES, poética) tenta transformar a

tragédia em moral filosófica. É claro que o texto poético pode ser usado como via para difundir ideais; mas não é assim que ele nasce. Ao menos quando é escrito por algum mercenário, que vende um texto com uma função para além dele mesmo, como um sofista que faça a defesa de um acusado diante do Areópago.

Não, o artista não tem determinado qualquer fim com o seu texto, senão o de expressá-lo. Colocar um ideal educativo é perverter a própria obra de arte. Se ainda tivesse um fim a arte seria a de scandalizar, de chocar, como um espaço para a liberdade de expressão do artista. (FERNANDES, 1995, 12)

Voltando aos termos do liberalismo político, o que acontece é o mesmo que se dá na filosofia clássica (entenda-se aí antiga): tenta excluir certos elementos por não conseguir sustentar um ideal de sociedade, ou mesmo de ente, diante deles. Aliás que ideal pode sustentar frente ao *logos* heraclítico, por exemplo, que considera uma desontologia baseada no devir? Como um sujeito como o heraclítico, que segue a fluidez de todas as coisas pode compartilhar uma noção de bem? Como pode ele afirmar de uma coisa o bem, se é também o mal? Como pode se limitar a um projeto de vida como motor de seu movimento na *pólis* se o que o move é o Discurso? Não há que considerar um projeto de vida; para heraclíticos, o motor é o Discurso, ou o *logos* que se revela no próprio discurso: no falar que já é afirmar-se e negar-se.

Por essa racionalidade do sujeito liberal, o cético, que não participa de escolhas, que sustenta a *suspensão do juízo* estaria excluído. Nesse sentido gostaria de mostrar a face de um cético contemporâneo, Dostoiévski, que no seu texto O Jogador, desacredita completamente a forma de vida germânica, pautada pelo trabalho e pelo desprezo de qualquer outra maneira de viver que não a sua. (DOSTÓIEVSKI, 2005, 44-5). Ora, porque uma sociedade baseada num ideal cristão de trabalho pode se dizer dentre todas a

melhor? Porque um povo diferente como o eslavo estaria em situação inferior, somente por não Ter o mesmo ideal de vida? De que parte o povo alemão para se dizer mais povo que qualquer outro? Ou pior ainda, que importância tem isso para o eslavo?

Da mesma forma a discussão do filósofo sobre o cético a ele importa: em nada. Talvez por isso não tenha respondido a qualquer ataque filosófico.

No entanto, porque é preciso oferecer resistência aos idealismos liberais? Por que reagir quando se entende excluído da política? Essa reação serve para afirmar que o silêncio não é covardia. É uma atitude também, e como pode falar o silêncio. O balançar do dedo de Crátilo. E como o próprio silêncio não pode ser interpretado pelas palavras, quando se trata o que nos faz Um.

Aquele que não acredita na racionalidade como escolha de uma concepção de bem está ausente do momento inicial. Então, assim, não podem participar do político por incapacidade o cético.

Aquele que não consegue assumir uma concepção de bem porque duvida que haja critério para a escolha do bem que possa lhe dar segurança, ou mesmo que nem deseja essa segurança, o sofista, também estaria fora do político. Até porque ele, tanto quanto o jogador só joga a política para ganhar. E para trazer algo a seu favor. Então o próprio sofista já não gostaria de participar do momento inicial de Rawls.

Ao trágico, a sociedade rawlsiana atende menos ainda. Este, para quem o mundo de certezas ruiu, a quem só lhe resta a escolha e suas forças, aquele que vive a contradição não está contemplado nesse mundo de seres razoáveis. Nada no trágico é razoável: tudo é imenso, e imensa é a contradição de Orestes, o rei assassino de seu pai, que, sendo rei, pode esperar que seu filho também o mate. Grande é a contradição de um Prometeu poderoso, ardiloso que se mantém preso a seus grilhões. Ele que ajudou Zeus

a derrotar Cronos, ele não derrota o próprio Zeus. Ele não implora por sua liberdade. E nem mesmo permite qualquer ato por ela. Assume sua sina. O que deseja Prometeu? É este um homem que respeita as liberdades básicas, ou que pelo menos vê nelas um valor a orientar sua existência?

E quanto ao fugidio ser de Heráclito? Não há nele um ser que seja. É e não é ao mesmo tempo. Como pensar em algum sujeito que se defina, que diga “sim, isso é assim, é assim que sou, e portanto escolho”? Ora, todo o que é não é, o que não é, é e como imaginar um sujeito desse deliberando, ou mesmo sendo sujeito de uma comunidade política baseada em uma cultura política pública?

Sujeitos que negam o império da racionalidade, da escolha racional, da motivação (como se todo o feito humano precisasse de um motivo externo e anterior no tempo : tempo?) do princípio de não contradição, são os clássicos excluídos da política. Essa exclusão não é característica do pensamento liberal contemporâneo: na verdade a filosofia desde o princípio luta contra essas figuras “ mal-educadas”, perturbadoras do sistema racional de certezas.

O sujeito heraclítico, formado pelo fogo, o sempre movimento. A impossibilidade de apreender esse homem, que, embora dotado de um *lógos*, se revela em sua total contradição. Sujeito fugidio, obscuro como já se chamou na tradição. Ao dizer que sim, diz também que não e, agora, a grande confusão para as mentes parmenídicas está dada. Afinal, o que você quer dizer quando diz se tudo o que diz não diz? O que é o ser que é e não é? A resposta não está exatamente naquilo que se responde: está na própria pergunta e isso é o que irrita a política baseada nesse critério não contraditório de discurso.

E quanto ao herói trágico? Esse sujeito que, mesmo de posse de sua

racionalidade, não consegue dela extrair outro uso que não aceitar seu destino. Que venha, então, e ele, o trágico ali estará. Assim, quando aceita sua tragédia nega a razão como possibilidade de decidir, ou de escolher sua " concepção de bem" .

O cético, aquele que não acredita em qualquer critério de verdade e que nesse mundo de ilusão prefere a *afasia*, a não ação. É o desobediente, horrível figura cuja atitude política é justamente questionar sempre, até os limites do absurdo. Ao fim, simplesmente assume: não há como dizer qualquer coisa: o balançar do dedo de Crátilo. Tudo que se diz não passa da incapacidade de ser dito. E assim, não escolhe, não defende e não questiona. Sua própria atitude é perturbadora à política liberal rawlsiana, que se funda em sujeitos que precisam escolher e defender projetos de vida.

E, para finalizar a escolha dos quatro arquétipos, os quatro elementos que servem a este discurso para que ele se rebele e exclame " ó sujeito, quem és tu e o que fizeram contigo!", muito mais exaltado que interrogativo, o sofista. Bárbaro, mal-educado, inconveniente. Indefensável. Democrático. Oportunista. Esse escravo do *lógos*, agora simplesmente palavra, discurso e não da verdade, ou da razão. Sua razão é a técnica de montar seus discursos, e fazê-los ecoar pela *ágora*. Pretensões de verdade: o domínio sobre o discurso do outro : somente com o fim de ganhar uma discussão situada. Aceita-se uma possibilidade metafísica no discurso do sofista: a pretensão que em um debate promova, com a veracidade de suas palavras, uma decisão. Tudo isso para no próximo debate definir a realidade por outras perspectivas e então, logicamente, desferir uma verdade diferente ou mesmo oposta.

O pior não é desconsiderar o discurso desses sujeitos. É simplesmente vetá-los do político. O ostracismo é a pior arma que usa o liberal contra aqueles que não se enquadram em seu ideal de sociedade. Entre iguais, a paz social, a estabilidade desejada

é tangível. Mas que fazer com o que sobra da política?

E quando o resto do político é justamente o arquétipo do sujeito que acredita no discurso, justamente na atividade política mesma? É incrível como as maiores verdades são expressas espontaneamente e não pela estrutura formal de discursos racionais e razoáveis. Na tagarelice, a verdadeira política, ou a verdade, como já dizia Novalis, no seu *Monólogo*.

Quanto ao jogador, este estaria distante do sujeito da posição original rawlsiana, por não ser considerada sua postura, a de apostar tudo, de arriscar sofrer prejuízos, condizente com os sujeitos da posição original. Estes estão comprometidos com a distribuição eqüitativa dos bens sociais, uma vez que não conhecem qual *status* terão no futuro. Já aquele, o jogador, não se compromete com o ganho eqüitativo: deseja o maior lucro para si, ainda que diante da ruína alheia. Não lhe é importante se a ruína possa ser a sua própria: o que determina sua ação é o desejo de obter a maior vantagem, mesmo que para isso tenha que aceitar o possível prejuízo próprio. O risco vale a pena para o jogador; já para o sujeito rawlsiano, o risco não é desejável. Por isso aceita a situação de eqüidade proporcionada pelos princípios de justiça. O sujeito rawlsiano não admite a sorte como critério de escolha racional. Então, mais um requisito na construção do cidadão liberal: mais um excluído, o jogador.

A cada arquétipo, sua exclusão. O que segue são agora são os argumentos, personagem a personagem, que revelam sua inadequação a um ambiente político liberal.

### 3.2.1 Sobre os excluídos pela racionalidade

A racionalidade do sujeito liberal já foi definida anteriormente. Está relacionada à capacidade de escolher uma concepção de bem. Para participar dessa sociedade bem ordenada, estável e que assegura as liberdades básicas de seus cidadãos, é necessário, então, que o sujeito tenha a capacidade de escolher para si um projeto de vida a ser realizado. Enfim, esse seria o motivo pelo qual os sujeitos se reuniriam.

No entanto, figuras como Heráclito, e seus seguidores, seriam capazes de eleger uma concepção de bem? Se em todo o ser habita seu oposto, que bem poderia ser eleito, o que poderia realizar o homem, uma vez que em tudo que é bom reside também o mau?

Qual seria o único critério que levaria à decisão Heráclito? O único elemento presente em tudo, do qual tudo veio e ao qual tudo retorna: o fogo. Considerada a fluidez de todo o ser é possível obedecer à verdadeira Lei e escolher o bem.

O bem seria cumprir essa lei. A lei do movimento<sup>73</sup>. Obedecer ao *Logos* que nos une, aquele que nos dá o mundo comum e único em que vivemos enquanto estamos em vigília (HERÁCLITO, 2000, fr. 89). É assim que somos conjuntamente um (ou com-um) (SCHÜLLER, 2000, 17).

O que convém seguir é justamente o com-um, pois este é geral (HERÁCLITO, 2000, fr. 1). É esse com-um que guarda a verdadeira essência, o fogo de todas as coisas: o movimento.

Por isso é a guerra o pai de todas as coisas e de todas elas rei, como no fragmento n. 53. O movimento que representa a guerra é o mesmo movimento que o fogo promove nos seres, nos elementos. A guerra constrói e destrói. O fogo vive a morte da terra e o ar vive a morte do fogo; ((HERÁCLITO, 2000, fr. 76) assim o fogo transforma tudo e tudo se transforma em fogo (HERÁCLITO, 2000, fr. 90). Essa é a

---

<sup>73</sup> “91- Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Dispersa-se e reúne-se; avança e se retira” (HERÁCLITO,

única orientação de Heráclito: seguir o com-um, aquilo que tem fogo, aquilo que é movimento. Desprezar o vulgo que julga a coisa por um de seus momentos. Nesse sentido, transcender as sensações e voltar-se ao movimento essencial.

O fogo é morte e vida. Ele mesmo é harmônico, composto por opostos. Assim, não há um ser que seja: se é possível assim formular, todo o ser é devir. Com sua devida correção que nenhum ser é. Então só há sentido no devir. E o devir é esse imponderável tempo em que um dos pares de opostos irá predominar na aparência. Nem por isso o outro oposto estará vencido: estará ali, sempre presente, sempre possível e realizado com a realização do oposto. É como se em cada ser que se afirmasse branco, o negro estivesse presente mais do que como possibilidade lógica, mas como aquilo que compõe o próprio branco.

Não há no *Logos* heraclítico lugar para ontologias. Não há espaço para segregações. “Deus é dia e noite (...)” (HERÁCLITO, 2000, fr. 67). Simplesmente toma o nome de determinada coisa quando é misturado com certos perfumes.

Então, primeiro o ser heraclítico não acredita em um bem universal. Pois em cada coisa que é dita boa há também seu malefício. Se pudesse escolher um bem, certamente seria seguir o próprio *Logos*, o discurso do movimento em todas as coisas.

A afronta. Ora, se nada pode ser escolhido absolutamente, mas só pela feição que se revela em determinado momento. E se a escolha deve ser sempre pelo *Logos* que é o movimento, então toda escolha desse sujeito é tão fugidia quanto ele próprio. Aliás, esse critério de uma racionalidade que permite a afirmação da espécie o que é não é, como Heráclito não é bem vinda aos intuitos de uma racionalidade iluminada na busca das certezas.



Para Heráclito, o *logos* não é meio de obter certezas. Ele é a própria certeza de que tudo está em movimento. E essa é a afronta aos ideais filosóficos de Aristóteles e do próprio John Rawls, certamente.

Então, embora seja o heraclítico aceito por poder escolher um bem, ele é rejeitado porque o bem é, ao mesmo tempo, eterno e fugidio: o *logos*, o movimento e o discurso. Tal como as palavras, que ao serem pronunciadas já evaporam pelo espaço, é assim também a concepção de bem coerente com o heraclítico. E é por isso que o liberalismo político não lhe permite a entrada “pela porta da lei”<sup>74</sup>: é a afronta do sujeito que nega a postura vulgar de ver a essência das coisas com os sentidos, sem reflexão. A cada dia a essência é uma nova e mesma. É nova porque se move e mesma porque está ainda aí. Então, obscuro e contraditório, louco ou incapacitado pela razão para certas escolhas do liberalismo, fica excluído do ambiente da sociedade bem ordenada.

E qual o motivo que impede a racionalidade do sujeito liberal ser compatível com a presença do cético? Ora, talvez aqui a exclusão fique mais óbvia. Ora, o cético é justamente aquele que nega qualquer critério de conhecimento. Seja o sentido. Seja a razão. Então, se não é possível conhecer coisa alguma, de que maneira poderia o cético escolher?

Não, o cético não perfaz o típico liberal, o matemático do melhor para si. O cético nem mesmo consegue afirmar o melhor. Simplesmente suspende seu juízo, nada escolhe e nada afirma: só o silêncio, ou suas poucas palavras para a destruição do dogma da razão lhe bastam.

---

<sup>74</sup> Alusão ao texto *Diante da Lei*, de Franz Kafka, em que o autor conta a história de um sujeito que passou a vida esperando que lhe fosse permitido entrar pelas portas da lei, de uma lei que era só sua e que por ele não ter entrado agora as portas seriam fechadas. Crítica à noção de imparcialidade e generalidade da lei. (KAFKA, 1965, 71 e ss)

Então, se pudesse haver um bem, talvez o escolhido pelo cético seria destruir a idéia de bem. Mas, para o cético, não há bem. Vive em *afasia*. É tomado como conformista, e talvez o seja. O grande problema é ser expulso antes mesmo de existir para o político.

Já para o sofista, o bem vai depender da circunstância. E se depende do fenômeno para apresentar decisão, jamais a racionalidade encoberta pelo véu de ignorância do liberal rawlsiano poderia lhe servir para decidir.

E quanto ao trágico, esse muito menos se enquadra na racionalidade liberal. O trágico é aquele que escolhe por necessidade. O destino (*moira*) o impele para a tomada de alguma decisão, qualquer que seja. Mas qualquer escolha possível ao herói não será racional: não poderá o trágico calcular o tamanho de sua desgraça. Da mesma maneira qualquer decisão de Orestes o condenava: se matava sua mãe, vingando sangue de seu pai, seria amaldiçoado e perseguido pela Erínias; caso preservasse sua mãe da vingança, o espírito de seu pai e os espíritos da justiça o perseguiriam e o fariam maldito sobre as terras em que andasse.

Então, nenhuma escolha racional é possível ao trágico. Não há liberdade para a escolha de determinada concepção de bem. Está fadado a algumas opções e dentre elas tenta transitar sem se lançar do abismo. Até porque isso não lhe traria a morte: o fim da tragédia só se dá com o padecimento do herói. Antes disso, o sofrimento. Pagar pela astúcia de ter roubado o fogo dos deuses do Olimpo e entregue aos homens, falando de Prometeu. A Édipo, sua astúcia de derrotar a natureza, a esfinge, é a mesma astúcia que o abandona enquanto não percebe que o verdadeiro criminoso da cidade é ele mesmo. A esperteza que lhe ocorre para derrotar a esfinge é a mesma que o leva a matar seu pai e desposar Jocasta, sua mãe.

Então, que racionalidade pode usar, que projetos de vida pode traçar o trágico, quando sabe que o mundo seguro em que vivia já não existe mais? Não há espaço para projetos na trajetória trágica, senão aceitar sua desgraça. Não há racionalidade que o convença de que ele ainda pode decidir: agora só lhe resta conformar-se com um mar incompreendido que lhe engole a cada ato.

Já ao jogador, a racionalidade lhe acena de forma distinta que ao sujeito liberal. Para o jogador, o bem já está escolhido: ganhar o jogo. Todo o seu pensamento está, a partir de então, voltado para o funcionamento do jogo e a forma de dominá-lo.

Se na posição original os sujeitos não têm o menor ímpeto em arriscar, em proporcionar a uma posição social todas as liberdades e negá-las a outras, como pode o jogador contribuir com essa racionalidade? Seu pensamento é estratégico e está voltado aos ganhos e às perdas do jogo; se joga um jogo como o da posição original, sem conhecer suas cartas ou mesmo sem poder prevêê-las, não há jogo. E, de outra maneira, como a racionalidade exigida é aquela que relacione o sujeito com um projeto de vida futuro, este já está presente no jogador: o ganho. Agora resta saber se esse jogador, se aceitasse a aposta em um jogo fechado, do qual não tem conhecimento de suas cartas, se venceria a segunda exigência moral: a razoabilidade.

### 3.2.2 Sobre a razoabilidade excludente

Quanto à razoabilidade, de forma geral, pode-se referir como a capacidade moral de escolher uma concepção de bem que possa conviver com as demais. E não basta somente uma espécie de tolerância: é necessário que essa convivência esteja permeada por termos equitativos de cooperação social.

O que quer dizer que não basta escolher um projeto de vida a ser realizado que não interfira nas liberdades básicas alheias: é preciso que exista uma espécie de mútua cooperação para a satisfação dos projetos de vida.

O que resta aqui é avaliar como os arquétipos não se deixam adequar por tal estrutura de sociedade, em que, de princípio, as partes estejam obrigadas a cooperarem entre si.

O único arquétipo que sobreviveu à prova da racionalidade, o jogador, não consegue cumprir o quesito razoabilidade. Ora, o jogador, como aquele que arrisca tudo o que tem em nome do ganho, quando coloca a vitória como seu projeto de vida, não considera que seu bem depende da frustração do projeto do outro. Na verdade, entre jogadores o que há é uma racionalidade instrumental, direcionada unicamente para sua própria vitória. Não há a menor preocupação com o outro, ou mesmo com termos eqüitativos de cooperação. Isso só existiria a partir do momento em que se estabelecessem jogos em equipes, em que um jogador teria que se preocupar com o outro, seu parceiro, para assegurar sua própria vitória.

Entretanto, mesmo em equipe, considerando que a equipe seja um único corpo, ou um único pólo, pouco importa o outro. Na verdade, só é essencial que exista um outro, o possível perdedor. No entanto, não há necessidade de estabelecer qualquer termo de cooperação social. Ao contrário, termos de cooperação não fazem parte das relações entre jogadores. Quando um é o opositor do outro, entre adversários, não é possível conceber mútua ajuda.

Então, o único dos arquétipos vistos que ainda poderia subsistir na sociedade liberal bem ordenada por sua racionalidade, o jogador, foi afastado por sua falta de razoabilidade. Não é capaz de atuar resguardando termos eqüitativos de cooperação.

Pelo contrário, o jogador é capaz de blefar, de toda a sorte de trapaças e cálculos mirabolantes para assegurar sua vitória. O que lhe importa é vencer. Os meios que utiliza para atingir a vitória não são passíveis de avaliação moral. Caso contrário não seria ele o jogador, mas um curioso pelo jogo, como relata Dostoiévski.

Entretanto, todas essas figuras que estão na linha de exclusão do ambiente político do liberalismo rawlsiano representam a própria possibilidade da política. É o *logos* heraclítico que apresenta o Discurso como a unidade entre todos os homens. É o sofista aquele que credita maior valor às palavras, ao falar por falar (CASSIN, 1990) que a uma verdade racional e individualmente constituída. É o cético que, com sua dúvida radical, impulsiona o debate e a formulação de discursos de justificação. É o trágico, aquele que aceita seu destino estar condenado à insolúvel contradição: como eu que sou eu, sou somente pelo outro?

Então a sociedade bem-ordenada de Rawls, ao excluir de antemão os arquétipos que promovem os discursos, não passa de um museu de estátuas de cera. Parados, os homens se olham, se contemplam, mas não trocam uma só palavra: já não há mais porque. Onde todos os sujeitos são o mesmo, perde o sentido qualquer argumento.

E mais: ainda que o falar fosse necessário, sabe-se anteriormente qual o argumento será aceito, conforme os critérios de racionalidade e razoabilidade. Ora, se os sujeitos morais, no estabelecimento de princípios de justiça, são orientados por essas duas capacidades, então somente o argumento que resguarde essas características é que será aceito. Qualquer outra construção que não traga consigo uma concepção de bem a ser defendida de forma razoável, ou seja, por meio de termos equitativos de cooperação, estará excluída. Ou seja, o sujeito e seu discurso já têm uma face, uma normalidade.

Fora disso, degedo, loucura ou sofisma. O discurso autorizado é aquele que reproduz essas características morais.

A razoabilidade, como critério do político, ou seja, como entrada para a vida pública de um sujeito que consigo traz uma concepção de bem que ainda lhe é desconhecida, é insuficiente. A questão é que não basta para tornar política uma decisão que ela seja aceitável pelos outros sujeitos. Não basta que não prejudique a realização de outros projetos de vida. A política envolve, pelo menos nas figuras arquetípicas, a guerra, a discórdia, ou pelo menos a argumentação. Que argumentos precisam desenvolver as partes do contrato quando elas, usando de sua racionalidade e razoabilidade só podem atingir os princípios de justiça já formulados por Rawls?

Justamente a parte mais importante da atividade política, o duelo de palavras, a tagarelice é abandonada. O mais humanizante fica submerso sob a racionalidade. É como se bastasse um sincero assentimento ao racional para que todas as questões políticas estivessem resolvidas de forma pacífica. A condenação ao museu de cera.

No entanto, se o cético pode se exprimir, nem mesmo esse critério racional utilizado por Rawls para concluir quais os princípios de justiça para uma sociedade liberal pode ser confiável. Pois, quando Rawls apela para a racionalidade recorre a um instrumento que só vincula aqueles que a aceitam como critério último, ou mais certo, de resolução de conflitos. O que exclui ao próprio cético que, ao observar os homens, sendo todos eles portadores de *logos*, verifica que essa razão não é unívoca. Sobre todas as coisas é possível um julgamento em um sentido ou em sentido oposto. Algo pode ser considerado belo e feio por dois sujeitos distintos. Então nem mesmo a razão pode auxiliar o ser humano na descoberta da verdade.

É assim que o cético não aceita a coerção da racionalidade. Não a aceitou por Aristóteles, e continua negando. O fato de Rawls constituir um sistema e tentar construir uma estrutura racional não pode garantir que realmente tenha alcançado a razão, ou um ideal que seja. Então, o cético se distancia. Pior, o cético invalida esse argumento da racionalidade, não se sente de modo algum impelido ou constrangido pela razão.

Quanto ao sofista, esse mesmo não confere qualquer valor a um sistema de princípios forjado por via da exclusão racional. Pois, com Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são que elas são, das coisas que não são elas não são” (PLATÃO, 1987, 152a.). A razão pode afirmar contrários sobre a mesma coisa. E por não ser o critério seguro de decisão, essa deve ser orientada pelo discurso. A lógica do provável, lança-se ao melhor argumento. Sempre aberta a possibilidades do discurso, essa lógica fica clara em sofistas posteriores, como Antifonte, ao se tomar suas *tetralogias*. Ali, são apresentados pares de discursos de defesa e de acusação, sobre um mesmo caso, em que a decisão é deixada para o leitor.

Imaginar um ambiente político em que todos os sujeitos, orientados pela razão chegassem aos mesmos princípios de justiça é uma pretensão que arrasa a própria política. Veja: se todos os homens são dotados dessas capacidades do racional e do razoável, todos irão escolher projetos de vida que se compatibilizam com os demais. Assim, a possibilidade da discórdia é bastante reduzida. E ainda que exista, pode ser solucionada via os recursos provenientes dessas capacidades, que são os princípios de justiça.

Ora, se para a escolha dos princípios de justiça os sujeitos, as partes do contrato precisam estar imbuídos dessas capacidades morais, então esses são princípios também racionais e razoáveis. Qualquer outra formulação de justiça não terá essa característica,

pois não é possível imaginar que as pessoas racionais e dotadas de senso de justiça escolhessem outros princípios que não os dois elencados na justiça eqüitativa.

Se é assim, os espaços políticos estão reduzidos a consecução de planos privados de vida. Não há encontros com outros: há sempre o mesmo, os mesmos sujeitos orientados por seus projetos e senso de justiça. De forma que o conflito “o pai de todas as coisas” (HERÁCLITO, 2000, fr. 53) fica bem afastado desse ambiente.

Outra estranheza é a confusão entre os termos sociedade estável e sociedade pacificada. Há um grande equívoco ao se imaginar que uma sociedade estável é aquela que suprime seus conflitos. Na verdade, se as sociedades podem mudar com o tempo, é justamente porque guardam em si o gérmen do conflito, da discussão pública. Caso contrário, não seriam sociedades estáveis, mas estáticas. A estabilidade refere-se ao não desagregamento de um grupo social. E quando são agregadas distintas concepções de bem, ou projetos de vida diferentes há conflito. Então é uma decisão anti-política a exclusão do conflito. E também desnecessária, pois nem sempre as causas de fragmentação de uma sociedade, ou de guerras internas, são devido a conflitos. Muitas vezes, escamotear os conflitos é que levam às armas.

E o sujeito formulado por Rawls sugere essa idéia: a de paz, quando todos são iguais. O político, o embate de argumentos foi silenciado pelas características morais dos indivíduos.

Aqui, insere-se também mais uma crítica à noção de sujeito razoável de Rawls. Essa é de Álvaro de Vita<sup>75</sup>, e refere-se a outras figuras excluídas pela justiça como eqüidade. Essa reciprocidade exigida no sujeito para a escolha dos princípios de justiça acaba excluindo outras figuras que não têm nada a oferecer aos demais co-contratantes.

---

<sup>75</sup> Crítica apresentada no Simpósio Internacional sobre a Justiça, realizado na UFSC, pelo Departamento de Filosofia.



São impedidos de estabelecer relações recíprocas, além do jogador, segundo Gibbard, deficientes e os bebês. Estes nada têm a oferecer. Como podem ser contemplados pelo ambiente político? Talvez pela sensibilidade moral.

Nos casos mencionados acima, pelo menos os sujeitos incapazes de cooperar mutuamente trazem uma limitação não moral, como a do jogador. Este não quer cooperar, não pode cooperar pelo projeto que escolheu. E, que em certa medida, conta com o prejuízo alheio. Apesar disso, o jogador é uma figura fundamental na formação do político. É o jogador aquele que decide quando não há certezas. Avalia a situação (ou acredita fazê-lo) e lança-se ao abismo da sorte. Promovem uma teia de argumentos possíveis em torno de sua ação. Perseguem o diálogo, portanto.

## **Considerações Finais – O despedir do conto de fadas e recontar-se**

Histórias, entre elas não se sabe quais as verdadeiras e quais as ficções, ou se entre as ficções há sempre verdades. Ou ainda se tudo o que falamos não é ficcional desde sempre. A tragédia está aí, qualquer uma das formas do político é sempre trágica, contraditória e nos deixa à mercê desse incontrolável outro. Esse outro, que está em nós mesmos. Não é preciso ser grandemente heraclítico para perceber.

Numa sociedade ideal há as mesmas exclusões que havia na República platônica. Se lá não poderiam certas figuras desviadas permanecer, como sofistas e poetas, Rawls não consegue superar esses limites. Também precisa da exclusão para manter a sociedade ideal, assim como o soberano de Giorgio Agambém se mantém pela exclusão. Ele mesmo é a exceção, aquele que põe a lei e a ela não se submete. Mas para Rawls há um fenômeno distinto. Aquele que põe a lei, devido a um senso de justiça, a ela se submete. Eis o ser razoável. Só não consegue apontar solução para a aporia de onde viria o poder de colocar a norma se o sujeito já está sob ela. Talvez o mesmo problema clássico do ser, lido pela teoria política: de onde viria o ser, se não do não ser? Dele mesmo? Então significa que a lei sempre esteve aí. Se sempre esteve aí, não está então em lugar nenhum. E nem mesmo é possível falar quem foi seu artífice: ela não tem começo. Mas se assumida a exceção soberana, outra aporia: como o não ser pode dar origem ao ser?

Talvez a saída ainda esteja na tragédia: não se sabe o ser e o não ser. Ambos estão a todo o tempo aqui e ali.

Rawls é insuficiente na base de uma filosofia política. E pode ser perigoso, tanto quanto mágico: o encanto de um conto de fadas, em que o mundo sonhado, encantado,

controlado e confortável está ao alcance das mãos.

E porque simplesmente deitar fora uma história bonita, de uma sociedade em que todos tenham iguais liberdades? Talvez a única função seja para recontar-se, para finalmente o sujeito, indefinido e fluido, esse homem bom, mau, se é que essas definições apresentam algum sentido, poder ser o autor de sua história. Reconhecer-se em sua lei, desconhecer-se, mudar. Recontar-se a cada dia. E como Penélope, desmanchar seu manto ao anoitecer.

É essa a provocação lançada quando formulados arquétipos a partir de certos textos antigos. No presente trabalho, quatro sujeitos desviados das regras da lógica tradicional.

O primeiro, o heraclítico. O sujeito que, por prezar o movimento presente nos seres, se vê diante da impossibilidade do ser. O ser só se apresenta como devir. Não há ser que não comporte também o não ser. Assim o ser é e não é e só isso é capaz de explicar o movimento de todas as coisas. Se ao mesmo tempo em que é não é, ignora a regra de não contradição. Se o que é não é, não há ontologia que possa se dedicar à definição do ser que ignore o *Logos* da fluidez. Assim, a única possibilidade de afirmar algo sobre a coisa é sobre o movimento que a define, que a faz presente no mundo. O mais, seria desejo do vulgo em definir algo por um de seus momentos. O fim do movimento, a morte do ser. O fim da contradição e da guerra interna é justamente quando o movimento cessa, quando o ser morre.

O segundo sujeito reconstruído é o cético. Para ele não há sentido em falar do ser pois, se com as sensações podem os seres definir-se de maneiras opostas, com a razão não se passa coisa distinta. É assim que definir o ser passa a ser uma postura arbitrária. E como para o cético definir precisa de um critério último, não há possibilidade de definir.

Diante disso, a afasia, não ação diante da vida e a *suspensão do juízo*.

Já para o terceiro arquétipo, o sofista, pela mesma relatividade e subjetividade dos juízos não há como decidir por um critério universal. Cada decisão será única, por meio do discurso do provável.

O quarto e último arquétipo resgatado da antigüidade grega é o herói trágico. Esse é o sujeito que usa sua razão, vence a natureza e os obstáculos, e seu mundo de certezas e vitórias acaba ruindo, dando margem à contradição. Nesse movimento, o herói trágico faz escolhas, o destino o força, ou a necessidade. Mas não tem o menor controle sobre elas: perde o controle que a racionalidade e a sagacidade anteriormente lhe conferiam sobre a natureza. É essa a sua desgraça: a contradição de um sujeito que domina, num momento, para em seguida perder todo o seu poder. Esse é o caso de Prometeu, por exemplo, quando rouba o fogo dos deuses do Olimpo para entregar aos homens. Ou ainda o caso do Édipo que, num momento destrói a esfinge, para, em seguida, perder toda sua astúcia ao procurar o assassino que é ele mesmo.

O caso de Orestes é especial, nesse sentido. Orestes, herdeiro do trono, se vê diante de um dilema. Qualquer das escolhas, vingar ou não a morte do pai, lhe traz conseqüências terríveis. Nesse momento nenhuma razão pode ajudá-lo. Sua desgraça já está traçada. É então que decide cumprir com a vingança, matando sua mãe.

É quando vê uma saída. Apela ao deus Apolo, e o chama à responsabilidade pelos atos dos mortais. E desse apelo o cessar da vingança de sangue e a passagem pelo Tribunal do Areópago. Toda a racionalidade desse Tribunal está fundada num ato nada racional: o apelo ao deus, o dilema sem escolha. Ou seja, a prevalência da razão depende de um momento de arbítrio. A revelação do trágico devolve à política toda a inevitabilidade do incerto na convivência com o outro.

Para finalizar os arquétipos, uma construção a partir da literatura moderna. A figura do jogador, como descrita por Dostoiévski, é mais um grande dilema para as teorias políticas fundadas no contrato, como a justiça eqüitativa de Rawls.

O jogador, o sujeito que tudo arrisca por um ganho. Aquele que não está disposto aos termos de cooperação: na verdade busca o lucro, ainda que represente a ruína de seu adversário.

E nenhum desses arquétipos é assumido pelo sujeito rawlsiano. Pelo contrário, a noção de pessoa moral, sujeito que funda a sociedade bem ordenada por meio do contrato, exclui os cinco arquétipos. Exclusão que representa para uma teoria normativa da justiça um passo bastante grave.

E porque é excludente a noção de pessoa? Porque ainda é uma concepção bastante forte, voltada para uma justiça substantiva, com conteúdos morais bastante determinados. Ora, os sujeitos têm que ser tais que só possam acordar os princípios de justiça dados por Rawls. E, para tanto, sofrem restrições desde o início do contrato, que é a posição original.

O detalhe é que essa posição original revela um momento pré-político. Nesse momento não há discussão, não há argumento. Pelo menos não uma discussão ampla, uma vez que os sujeitos têm seu conhecimento limitado pelo “véu de ignorância”.

Então é nesse momento pré-político que se aplica a exclusão, pois dessa situação original só tomam parte os sujeitos racionais e razoáveis de Rawls. Essa exigência de racionalidade, que é a capacidade de escolher uma concepção de bem, exclui arquétipos como os sofistas, os cétricos, os trágicos e mesmo os heraclíticos. Por não adotarem um critério comum de racionalidade, pautado no princípio de não contradição, essas figuras não fazem a escolha: portanto são vegetais e estão excluídos do ambiente político.

Pela razoabilidade, ou senso de justiça, está excluído o jogador. Esse não está disposto a cooperar eqüitativamente. Além disso, o jogador, no intuito de vencer, pode romper com os princípios pré-estabelecidos, pode aceitar os princípios simplesmente para jogar. E quando seu interesse apontar, pode simplesmente desobedecê-los, não mais reconhecê-los, e romper com a estrutura de mútua cooperação da sociedade liberal. Então, esse arquétipo deve ser desligado da bem-ordenada justiça de Rawls. Ora, aqui a mais evidente exigência de uma moralidade que exclua o jogador. Para uma concepção de justiça que apenas busca princípios para o funcionamento das instituições, a justiça eqüitativa tem restrições bastante severas quanto a moralidade particular.

E mais, com a exclusão desses arquétipos o que se propõe é uma visão um tanto quanto estreita de ser humano. Esses arquétipos não são unicamente contos ou sujeitos além de cada um. Se revelam em cada sujeito a qualquer momento. Acompanham os homens em seus atos. Por isso são mais que personagens, são arquétipos. Ao excluir esse comportamento do ambiente político o que acontece é excluir o próprio humano. E o pior, a própria possibilidade da política defendida. É diante dessa aporia que o liberalismo político não consegue sustentar-se: como uma teoria política exclui dos debates os próprios sujeitos políticos? É difícil aceitar que uma teoria da justiça política não seja sustentada politicamente, que necessite de exclusões pré-políticas para se tornar factível.

É essa a intenção desse trabalho. Construir as figuras da exclusão para que o sujeito possa recontar sua própria história e ser agente de sua própria tragédia.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ANTIFONTE. **Tetralogias**. Tradução de Luiz Felipe Belintani Ribeiro. [no prelo]

ARISTÓTELES. **A Metafísica**. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969. [série Biblioteca do Século]

-----, **A Metafísica**. Tradução de Vincenzo Cocco. São Paulo: Nova Cultural, 1992. Col. Os Pensadores. v. 1.

-----, **Órganon**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2005.

-----, **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Col. Os Pensadores. v. 2.

BERGE, Damião. **O logos heraclítico**: introdução ao estudo dos fragmentos. Rio de Janeiro: Instituto nacional do livro, 1969.

BORGES, Jorge Luis. **O Aleph**. Tradução de Flávio José Cardozo. Porto Alegre: Globo, 1973.

BORGES, Maria de Lourdes *et al.* **Ética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. Col. O que você precisa saber sobre.

BORNHEIM, Gerd A (org.). **Os filósofos pré-socráticos**. 14.ed. São Paulo: Cultrix, 2000.

BUCOWSKI, Charles. **O capitão saiu para o almoço e os marinheiros tomaram conta do navio**. Tradução de Betina Gertum Becker. Porto Alegre: L&PM, 1999.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**: a idade da fábula (histórias de deuses e heróis). Tradução de David Jardim Júnior. 13.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

CASSIN, Barbara. **Ensaaios sofisticos**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.

-----, **Aristóteles e o *lógos***: contos da fenomenologia comum. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva**: elementos da filosofia constitucional contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1999.

COOK, John Manuel. **Os gregos na Jônia e no Oriente**. Lisboa: Verbo, 1971. v. 25.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Nova cultural, 1999.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. **O jogador**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

DUMONT, Jean-Paul. **Le scepticisme et le phénomène**. 2.ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

DUMONT, Jean-Paul. **Scepticism**: Artigo da Encyclopædia Universalis, Paris, s.d., vol:14, pp. 719-723. Tradução de Jaimir Conte.

ECO, Umberto. **O nome da rosa**. [s.n]. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ÉSQUILO. **Tragedias completas**. Buenos Aires: Gradifco, 2004. Col. Malva

-----, **Orestia**: Agamemnon, Coeforas, Eumenides. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991.

FELIPE, Sônia T. **A concepção política de justiça em John Rawls**. Florianópolis: Seqüência, ano 17, n.º 33.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Col. Tópicos.



GÓRGIAS. **Elogio de Helena**. Tradução de Maria Cecília M. N. Coelho. São Paulo: USP, 1999 (cadernos de tradução)

-----. **Defesa de Palamedes**. IN: Testemunhos e fragmentos. Tradução de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993.

-----. **Tratado do não-ente**. Tradução de Maria Cecília M. N. Coelho. São Paulo: USP, 1999 (cadernos de tradução)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Col. Os Pensadores, v. 14

HÖFFE, Otfried. **Justiça política**: fundamentos de uma filosofia crítica da direito e do estado. Petrópolis: Vozes, 1991.

KAFKA, Franz. **A colônia penal**. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Exposição do livro, 1965.

KRISCHKE, Paulo J. **A cultura política pública em John Rawls**: contribuições e desafios à democratização. IN: FELIPE, Sônia (org). Anais do simpósio internacional sobre a justiça. Florianópolis: Insular, 1998.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vida e doutrina dos filósofos ilustres**. Tradução Mário da Gama Kury. 2.ed. Brasília: editora da UNB, 1977.

LESKY, Albin. **A tragédia grega**. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra**: tragédia nietzchiana. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MAETERLINCK, Maurice. **A vida das abelhas**. Tradução de Cândido de Figueiredo. São Paulo: Martin Claret, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na época trágica dos gregos**. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

-----. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NOVALIS, Friedrich von Hardenberg. **Pólen**: fragmentos, diálogos, monólogo. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2.ed. São Paulo: Iluminuras, 2001.

PARMÊNIDES. **Sobre a natureza**. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. São Paulo: São Francisco, 2000.

PILON, Almir José. **Liberdade e justiça**: uma introdução à filosofia do direito em Kant e Rawls. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2002.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 8.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [s.d].

-----. **Górgias**. Tradução de Francisco Garcia Yagüe. 3.ed. Buenos Aires: Aguillar, 1964.

-----. **Teeteto**. Tradução José Cavalcante de Souza. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

OLIVEIRA, Neiva Afonso. **Rousseau e Rawls**: o contrato em duas vias. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2000.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2.ed. São Paulo: Ática, 2000.

-----. **Justiça e democracia**. Tradução de Irene A Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

-----. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Altamiro Piseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo**: Hobbes escrevendo contra o seu tempo. São Paulo: Brasiliense, 1984.

RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**: a aventura dos pré-socráticos a Wittgeinstein. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHÜLER, Donaldo. **Heráclito e seu (dis)curso**. Porto Alegre: L&PM, 2001.

SÓFOCLES. **Édipo Rei**. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999.

SOUZA, José Cavalcante de (org). **Os pré-socráticos**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado et al. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

VERDAN, André. **O ceticismo filosófico**. Tradução de Jaimir Conte. Florianópolis: Edufsc, 1998.

VERNANT, Jean Paul. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. [s.l]: duas cidades, 1977.

VITA, Álvaro de. Duas interpretações da motivação moral. In: **Justiça como equidade**: fundamentação e interlocuções polêmicas. FELIPE, Sônia T. (org.). Florianópolis: Insular, 1998.